ವಾಸ್ತವವಾದ

ಡಾ. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.



ವಾಸ್ತವವಾದ

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.

ಶ್ರೀ ವಿಘ್ನೇಶ್ವರ ಪ್ರಕಾಶನ
ನಂ. 732/1, ನ್ಯೂ ಜನತಾ ಕಾಲೋನಿ, ಇಲವಾಲ
ಮೈಸೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು – 571130

Vastavavaada

Written by
Dr. Keshavasharma K.
Rtd. Professor
1st Cross, Shanthinagara
Near Chowdamma Temple
B.R. Project, Badravathi
Mob: 9448730611
email: dr.keshavasharma.k@gmail.com

Published by
Sri Vigneshwara Prakashana
732/1, New Janatha Colony, Yelawala
Mysuru Taluk - 571130.

First Impression : 2022

Copies : 600
Page : vi + 378+ 4 = 388
Price : Rs. 582/-
Size of the Book : Crown ¼
Paper used : Maplitho
D.T.P. : Anukshana Creations
Mob : 8660867073
Cover Page Design : Kiran S V
Printed at : Print Culture, Mysore

ಲೇಖಕರ ಮಾತು

❖

ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾನಾ ಅರ್ಥಗಳು ಇವೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ಪದವು ಅಲ್ಲ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಇದೆ. ಸತ್ಯ, ನಿಜ, ದಿಟ, ಅಧಿಕಾರ, ,ವಿನಯ, ಶಾಂತಿ, ಸಮತೋಲನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಸಾರ ರೂಪ, ಧರ್ಮ, ಆಲೋಚನೆ, ಮಾತು, ಕ್ರಿಯೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಯೋಗ, ಯಮ, ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆ, ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಮಾತು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಶುದ್ಧ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಲುವು. ಸತ್ಯವು ಬೆಳಕು. ಅಸತ್ತು ಕತ್ತಲೆ.,ಅಸತೋಮ ಜ್ಯೋತಿರ್ಗಮಯ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಮಾತು. ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ – ಈ ಮೂರು ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಸತ್ಯ ಪರಮೋಚ್ಚವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಮಹಾವೀರನೂ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಸಚ್ಚ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿಯವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಆ ಧೈರ್ಯವು ಇತ್ತು.

ಇಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದನ್ನು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಹಳೆಯ ಲೇಖನಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ಣತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ನಾನು ಕಂಗೆಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಡಾ. ಪಿ. ವಿ.ಭಂಡಾರಿಯವರಲ್ಲಿ. ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಸಲಹೆಗಳು ನನಗೆ ಮುನ್ನಡಿಯಿಡಲು ಸಹಕಾರವನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಮೊದಲು ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನ ಹಿತೈಷಿಗಳಾದ ಆರ್ಕೆ, ಬರಗೂರು, ಕೆ. ವಿ.ಎನ್, ಆರ್. ಜಿ ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ್, ಎಚ್. ಎಲ್.ಪುಷ್ಪ, ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್, ಮಲ್ಲೇಪುರಂ,ಮೇಟಿ, ಅವಿನಾಶ್, ಪ್ರಭಾಕರನ್, ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಇವರಿಗೆ–

ಕರಡು ತಿದ್ದಿದ ಸೃಜನ್, ಪಾಂಡು, ಸಂಪತ್, ರೋಹಿತ್, ಆಶಾ, ಹರ್ಷಿತ, ಮಧು, ಮಮತ, ಕಾವ್ಯ, ಅಭಿಲಾಷ, ಇವರಿಗೆ–

ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿಘ್ನೇಶ್ವರ ಪ್ರಕಾಶನದವರಿಗೂ, ಅಂದವಾಗಿ ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಿಂಟ್ ಕಲ್ಚರ್, ಮೈಸೂರು ಇವರಿಗೂ, ಓದುವ ನಿಮಗೆ ವಂದನೆಗಳು.

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.

ಪರಿವಿಡಿ

❖

✦

ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

❖

ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ. ಅದು ಈಗ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಪ್ರಕಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಇದ್ದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಚನಗಳು ಇದ್ದವು. ಮತ್ತೆ ಷಟ್ಪದಿಗಳು ಬಂದವು. ಇದೆಲ್ಲಾ ನಡೆದ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಗದ್ಯದ ರೂಪವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯು ಒಂದು ಥರ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂವಹನ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಬಣ್ಣಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂವಹನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಗಮಕವು ಸಂವಹನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂವಹನ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಸಂವಹನದ ಭಾಗ. ಕೈಯ ಸನ್ನೆಯು ಕೂಡಾ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅವಲಂಬಿತವೂ ಹೌದು. ದೇವನೂರರ ಕುಸುಮಬಾಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾವ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಅದು ಗದ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವೇ ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಗುಣ ಮತ್ತು ಗದ್ಯದ ಚಹರೆ ಎರಡೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ವಾಗ್ವಿಲಾಸವೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಯದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿದೆ. ವಾಸ್ತವವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ಅನೇಕರು ಕಾದಂಬರಿ, ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಗದ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಥನದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿಯು ಇದೆ. ಆದರೂ ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ

ವಿವರಣೆಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಭಾವಿತ್ತದೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದು ದಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.,ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದೂ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಹಗಲು ಕನಸಿನ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.,ಯಾವುದು ಯಾವ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಉಳಿದವುಗಳು ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇಸವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮಂಡನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು ಯರೋಪಿಯನ್ನರು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಬರೆದದ್ದು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಜಗತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ, ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯ ಹೇಗೆ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಇದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ತಮ್ಮ ವಾದವು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಯುರೋಪಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕವು ಎಲ್ಲಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜಾಗವು ಯಾವುದು ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪಂಪ ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯ ಆದಾಗ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕ್ರಮ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳೂ ಇವೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯು ಇದೆ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಗದ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶೈಲಿಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಮರ್ಶಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಗದ್ಯವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇನು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನೇ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕವಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದ ಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿವರಣೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ವಿಷಯದ ಆಯ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಯು ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಪುಸ್ತಕಗಳು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದಂತೆ ಆಯಿತು. ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತು ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎರಡನ್ನೂ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಥವಾ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆ ಇರುವವರು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವವರು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂತೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರ್ಥ ಎರಡೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು

ವಿಷಯನಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಹೌದು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಾಯಕನ ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾಯಕನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಲೋಕವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಯಕನ ಜೀವನವು ಲಿರಿಕಲ್ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಳಹಳಿಕೆಯು ಹಿಂದಿನ ದಿನಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ದಿವ್ಯವಾದುದು ಅಥವಾ ಯುಟೋಪಿಯಾ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ– ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿಜ್ಞಾನದ ಸತ್ಯವನ್ನು ,ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾ ವಾದವು ತನ್ನದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದ.ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅತಿ ವಿಜೃಂಭಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ,ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವನು ವಿವರವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅನಂತರ ವಾಗ್ವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಆರ್ಥಿಕತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಚರ್ಚೆಯು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಯಿತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ವಾಹಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರಿಂದಲೇ. ಅರ್ನೆಸ್ಟ್ ಬ್ಲಾಕ್ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತವೆ. ಬೈಬಲ್ ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಾಚೆಗೂ ನಾವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೃತಿಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಅದನ್ನು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಸಮಗ್ರತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೌಶಲವನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನವುದು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದು ಜನರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರದೇ ಆದ ಓದುಗ ವರ್ಗವನ್ನು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಲೇಖಕರು ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ ಲೇಖಕರು ಹೊರಗೆ ಇರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದೇ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಒಂದು ಜೀವನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲ ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಭಾವವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಜೀವನದ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ನೋಡುವಾಗ ಲೇಖಕ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಯಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ಬರೆಯುವಾಗ ಅನುಸರಿರುವ ವಿಧಾನವೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಕಾರನು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗಿನ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಲೇಖಕನು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ತೊಡಗಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯು ಸ್ವಗತದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದಿದೆ– ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಗತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆದರ್ಶವು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ. ಅದರಲ್ಲಿಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೇಖಕನ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ತಮಗೆ ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ತಮಗೆ ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ತಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ನಿರೂಪಕನು ಭಾಗವಹಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಕನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಲೇಖಕನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೊರಗೆ ಇದ್ದು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಥರ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಲೇಖನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ , ಅವನ ಮಾತಿನ ಚಹರೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅವನ ಮಾತುಗಳು, ಅವನ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ಅವನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಸ್ತು,ಅವನ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಲೇಖಕನ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ಧ್ವನಿ ಎರಡೂ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವು ಸೋಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಾಲವು ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವು ಲೇಖಕನ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯೂ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕನು ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖೇನ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ತನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೇಖಕನ ಯೋಚನೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಲೇಖಕನು ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕನು ಲೇಖಕನೇ ಆದಾಗ ಅವನು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಲೂ ಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಲೇಖಕನು ಬಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ವರ್ತನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಗುಣಧರ್ಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ವಗತದ ಶೈಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿಯಂತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಲೇಖಕನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರ ನೋಟವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶ, ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಲೇಖನ ನಿಲುವು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿಲುವಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರವು ಯಾವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಅವನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಲೇಖಕನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿಲುವು ಅವನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವನ ಭಾಷೆ, ಅವನ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮ, ಅವನ ಆಶಯಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಎರಡೂ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದು ಮಾತ್ರವೆ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ಲೇಖಕನ ಆಲೋಚನೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕೂಡಲೇ ಅದನ್ನು ಅವನು ಜೀವನ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶಿತ ನಿಲುವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಆಲೋಚನೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು. ಅದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರುವ

ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭಾಗವೆಂಬಂತೆ ಓದುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಜೀವನ ಎನ್ನವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿಯಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಒಂದು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ರಚನೆಯಂತೆಯೂ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೆಗೆಲ್ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನವೇ ಮೂಲತಃ ಚಲನಶೀಲವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಗತಿಶೀಲತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.ಆದರೆ ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವೇ ಎಂದರೆ ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಮದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಅರಿವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಅಥವಾ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದೇ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪವೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವುದು ಅದರ ಕಥನ ಗುಣದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ನೀಡುವ ಜೀವನದ ದರ್ಶನವೂ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಭಾಷೆಯು ಸುಲಭ ಸಂವಹನವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಯು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನಯೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವರು ಕಲಾತ್ಮಕತೆ , ಭಾಷೆಯ ಶೈಲಿ, ಭಾಷೆಯ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೀಸಲಾದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ನಾವು ತಳುಕು ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಲೇಖಕನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದಂತೆ ಕೇವಲ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಭಾವನೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವ ಜಗತ್ತು ಒಬ್ಬನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಯಾಮಗಳೂ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಲೇಖಕ ಉದ್ದೇಶವು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅವನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವೇನು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯು ಕೂಡಾ ಭೂತಕಾಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದು ಕಳೆದು ಹೋದುದನ್ನು. ಆದರೆ ಅದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆ ಅದು ಮತ್ತೆ ಮುಂದಿನ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ನೀಡುವುದು ಮುಂದಿನ ಭವಿತ್ಯವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಯಾಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಥನದ ಶೈಲಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ದಿನ ನಿತ್ಯದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಇದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳು ಮತ್ತೆ ಏನೋ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅದು ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಆಕರ್ಷಕ ಪದಗಳ ಗುಚ್ಚವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಲಯದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಕೊಂಡೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು – ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ಕಥನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು ಬೇರೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವಂತೂ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಅದರ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶ ರಹಿತವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಅದರ ಕಾರಣವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಶೈಲಿಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಆಂತರಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಲೇಖಕ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯು

ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಅಥವಾ ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಬೇಕೇ ವಿನಃ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕತೆ, ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆ, ಅದರ ಅನುಕ್ರಮತೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ರೂಪನಿಷ್ಟರ ನಿಲುವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಷೆಯ ಸಂಕರತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಮ್ಮಿಶ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಕಾದಂದಬರಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ರೂಪನಿಷ್ಟರು ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯ ತಾತ್ಕಲಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದರ ಮಾತುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದೇ ಅನೇಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು. ಕೇವಲ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ಅನೇಕತೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕತೆಯ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಶಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಿಕ ಸಂಕರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಭಕ್ತಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂದು ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಭಾಷೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಅದುವೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಬಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕಂಪೋಸ್ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷಿಕ ಸಂಕರತೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ನಿಜವಾಗಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಆಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅದು ಗತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಗತದ ಕುರಿತಾದ ಭ್ರಮೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಈ ಕುರಿತು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಗಳು

ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದರೂ ನಾವು ಮೊದಲು ನೋಡುವುದು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನೇ. ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ.

ಅನೇಕರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಕಲಾಕೃತಿಯ ರೂಪವೂ ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲು ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯು ಗೌಣವಾಗಿ ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಮನೋರಂಜನೆಗಾಗಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಶಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಆಶಯವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆಶಯ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ರಚನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಜೀವನದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು. ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತ್ತು. ಅದು ಮನುಷ್ಯರು ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸಂಕಥನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಗುಣವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರತೀಕಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಏಳುಬೀಳುಗಳ ವಿಚಾರಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಪಾತ್ರವು ಏನಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಜಾಗವು ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಶೈಲಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಏನು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶೈಲಿ ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ವಾತದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಯಾವ ಪದವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಹೇಗೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಶೈಲಿ ಎಂದು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯ ಪಂಥದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಬರೀ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆ, ಅವನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯ ಪಂಥ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಆಯಾ ಕಾಲದ ಶೈಲಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶೈಲಿಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಬಿರುಕು, ಗತಿಸ್ಥಿತಿ, ವಿಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾದ ಮತ್ತು ಕಥನದ ತಂತ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ನಾವು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧ್ವನಿಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವವರು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಹೇಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಅವರೇ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥನಗಳು ಒಬ್ಬ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಠ್ಯಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ ಅದನ್ನು ದಾಖಲೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕರಗಳೂ ಇರಬಹುದು.ನಾವು ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಸಲೀಸಾಗುವಂತೆ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ತಾಯ್ನೆಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಅದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಲೇಖಕನು ಹೊರಗೆ ಮತ್ತು ಒಳಗೆ ಎಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗದಷ್ಟು ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯೂ ಹೌದು.. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಹತ್ವ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಏನು, ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು, ನಮಗೆ ಯಾವುದರ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು

ಕಾರಂತರು, ತೇಜಸ್ವಿ, ಲಂಕೇಶರಂಥ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲೇಖಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನದ ಸಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ವವನ್ನು ಪಂಪನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜೀವನದ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಗಿಸಬೇಕು ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದವು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಪಂಪನ ಮಹಾಕವಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅನಂಗ. ಜಂಗಮ ,ಲತೆ, ಲತಾಂಗಿಯರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಜೀವನವೇ ಸಂಸಾರ ಸಾರೋದಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನವೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಲೆಯ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಅವರ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಲೋಕದ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕೆಲವು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಆಗಣ ಗ್ರೀಕ್ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಆಸಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನನ್ನು ನಾವು ಅತಾರ್ಕಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಇದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಇದು ಕೂಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವರು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಮನಸ್ಸು, ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ನಾಟಕಗಳು, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕತೆ ಮುಂತಾದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖವಾಡವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೂರಣವು ಇದೆ. ದೈವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಒಂದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲೂ ನಾವು ಮಹತ್ವದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಭವ್ಯತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದರು. ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕರು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ನಾಯಕರು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ನಾಯಕರು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರೂ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಲೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗ್ರೀಕರು ತುಂಬಾ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರಿದ್ದರು. ಅದರ ಅನಂತರವೇ ಉಳಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವರು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವರ ರಚನೆಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಅವರ ಅಲೌಕಿಕ ಎನ್ನುವುದರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಅವರು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ನಮೂನೆಯ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ

ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಂದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಅತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಗ್ರೀಕರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಉತ್ತರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳು ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅದು ಸೃಜನಶೀಲವೂ ಹೌದು. ನಾವು ಇದನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನ ಕೆಥಾರ್ಸಿಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅವರು ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗ್ರೀಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ. ಅವರು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ.ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಹಾದಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಮತ್ತು ನೀನು ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಜಗತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವವವು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು , ನೀನು, ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಏಕತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮತೋಲನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ನಾವು ಕಾಪಾಡುವುದು. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗ್ರೀಕರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ, ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಗ್ರೀಕರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತದೆ ; ಅದು ಹೇಗೆ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಹುಡುಕುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧ ಮೂಲಕ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮುಕ್ತ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ನಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಗಾಳಿ ಮತ್ತು ಬೆಳಕು ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೊತ್ತು ಕಳೆಯಲಾರೆವು. ಇದು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಮಾಡಿದ ಮೊದಲ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮೊದಲು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಶೋಧಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಹೌದು. ಈ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ನಿಸರ್ಗವೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರೀಕರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರೀಕರು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು

ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಒಂದು ಏಕತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವರು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಅದರ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಘನತೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ನಾಟಕಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರೀಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವಗಳ ಮೂಲಕ ಜನರು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕನೂ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾನೆ. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದೂ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅದೃಶ್ಯದ ರೂಪಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅವನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಇದೆ. ಜೀವನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಇದರ ನಡುವೆ ಪ್ಲೇಟೋ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ವಿವೇಕವೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶಕ್ತಿಯು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಆಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಗ್ರೀಕರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಇದು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

✦

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥನಗಳು

❖

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಎದುರು ನಾನಾ ನಮೂನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ವಿವಿಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಕಥನ ಥರ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಥನವು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಥರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ. ಕಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಅದು ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಸಾಧನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೌದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈಚೆಗೆ ಅನೇಕರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಘಟಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಳೆದಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಅವು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇವು ಕೊಡುವ ಒತ್ತು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಪಂಪ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಅದು ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾವಿರದ ಒಂಬೈನೂರ ನಲುವತ್ತರ ಸುಮಾರಿಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದರು. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಬಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪದವೆಂದರೆ ಸಂಕಥನ ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾಡುವುದು

ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಸಂಕಥನವೊಂದರಿಂದ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಅಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಅಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಶಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಲು ನಿರೂಪಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿತು. ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ಮಾತ್ರ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಂದು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಶಯ ಮತ್ತು ರಚನೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಶಯವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ಮಾತುಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉಪಮೆ, ರೂಪಕ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಸುಲಭ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು. ನಡೆದ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅಪಾರ್ಥವಾಗುವ ಒಂದು ಅಪಾಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಕತೆಗಳು ಅಲ್ಲ. ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವು ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೇಶದ, ಒಂದು ಸ್ಥಳದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಾಗ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುವಾಗ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಥರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗಡಿ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಅಂಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಾರ್ತ್‌ನ ನಿಲುವು (ನೋಡಿ : ರೊಲಾಂಡ್ ಬಾರ್ತ್ 1977 ಇಮೇಜ್, ಮ್ಯೂಸಿಕ್, ಟೆಕ್ಸ್ಟ್, ಪುಟ 79) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನಿರೂಪಣೆಯ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಅರಿಯುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಬರೆಯುವುದು ಆಗಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ನಿರೂಪಕನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೇಳುವುದು ತನಗಾಗಿ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ತಾನು ಹೇಳುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೂ ಇರಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವವನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕೇಳುವವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಒಂದು ರಾಚನಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ., ಕಥೆಯನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಕಥನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಸಂಕೇತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದರೆ ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು, ಕಥನ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂಕೇತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬೇನಾಮಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಾರ್ತ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯು ಕೂಡಾ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡಿದರೂ ನಿಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಮಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕಾವ್ಯ, ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕಗಳು ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಚನೆಯ ವಿಧಾನಗಳೂ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದ. (1996ರಲ್ಲಿ) ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ತರ್ಕಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಬಳಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಕ್ಯವು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಂದು ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಮತ್ತು ಲೇಖಕರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಾರ್ತ್‌ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಯಾರು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಯಾರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ನಾವು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಿಕ್ಕನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

✦

ವಾಸ್ತವತೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಿತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು

❖

ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಅವರ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದಲೇ ರಾಜರನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಲೂ ರಾಜಮನೆತನದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಗೌರವವು ಇದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನಾವು ವಸಹಾತು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಸೋವಿಯತ್ ಪತನವು ಆದ ನಂತರ ನಾವು ಈಗ ಮತ್ತೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಜಾಗತಿಕವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಎದುರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಶುರು ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದು ಅಮೇರಿಕಾವೇ ಹೊರತು ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಒಮ್ಮೆ ಯುರೋಪ್ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಯು.ಎಸ್.ಎ. ಆಧುನಿಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳೂ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾಲು ಇಟ್ಟರು. ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧವು ಆದ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಬದಲಾಯಿತು. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಣಿಸಿತು. ಜಾಗತಿಕ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಹನ್ಸ್ ಕೆಲ್ಸನ್ ವಾದವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. 1920ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಹನ್ಸ್ ಕೆಲ್ಸೆನ್ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಅವನು ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ನಿಲುವು ಜನರಲ್ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ಲಾ. ಅವನು ಯಾವುದೇ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲಾರದು ನಾವು ಮೊದಲೇ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮೊದಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ವಿಯೆನ್ನಾಸ್ ಸ್ಕೂಲ್ ಆಫ್ ಲೀಗಲ್ ಥಿಯರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಕೆಲವು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಗಳು ಅವನ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯರು ಪ್ರಾಗ್ರೂಪ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದಿನ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಥರ ಇತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಗ್ರೂಪವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಆಗಿದೆ. (ಹನ್ಸ್ ಕೆಲ್ಸನ್ 2009 ಸೊಸೈಟಿ ಅಂಡ್ ನೇಚರ್

ಪುಟ 3, 4 ಕೆಗನ್ ಪಾಲ್) 1920ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಅವನು ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಗೆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯು ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅಂಶವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಕಾರಣವಾದವು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಈವತ್ತು ಇರುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮಿತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಹಕ್ಕುಗಳು, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ, ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಒಂದು ನೀತಿಯು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನು ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಜನಾಂಗದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಅವನ ವಾದವು ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರ ಪರವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹೇಳಲಾಯಿತು ಎಂದರೆ ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪೂರಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಯುನೈಟೆಡ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿತು. ಆದರೆ ಕೆಲ್ಸಿನ್ ವಾದಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಯುಟೋಪಿಯಾ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ನೆಗ್ರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಜಾಗತಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಹೆಜ್ಜೆಯೂ ಆಯಿತು. ಇದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಮಾತು ಇತ್ತು ರಾಜರು ಎಂದರೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಣ ದೇವರುಗಳು. ಇದನ್ನು ಹಾಬ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅದರ ಸೇನೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಈ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದು ಜಾಗತಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಅನುಸಂಧಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಅವನ ನಿಲುವು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಬರುವ ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯು ಏನಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅವನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಬ್ಸ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಒಪ್ಪಂದದ ಅಗತ್ಯವೂ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾರ್ಜ್ ಬುಶ್ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಕಾಡಿನ ನಿಯಮವು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ನಾಗರಿಕವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಲಾಕೆಯು ಹೇಳುವ ರಾಜಕೀಯವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜನರಿಗೆ ಹಕ್ಕುಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಯೋಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಜಾಗತಿಕವಾದ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಂದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಜಾಗತಿಕವಾದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುವುದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಆದವು. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ಎಲ್ಲಾ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮುಂದೆ ಬಂದದು ಅಮೇರಿಕಾ. ಆಧುನಿಕವಾದ

ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜಾಗತಿಕವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾದರೆ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಳೆಯ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಮತ್ತೆ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಆಗಿದ್ದು ನಿಜ. ಹೊಸದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹೇಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯು ಹೇಗೆ ಅಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವೂ ಆಗಿದೆ. ಜಾಗತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಜಾಗತಿಕವಾದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸಾಧಿಸುವ ಏಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಬಿಜಾಪುರದ ರೊಟ್ಟಿ, ಮಲೆನಾಡಿನ ಅಡಿಕೆ, ಧಾರವಾಡದ ಫೇಡಾ ಜೊತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅನುಕೂಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತತ್ವ. ಜಾಗತಿಕ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದರು. ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸದ ವಸ್ತುಗಳು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದವು. ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ರವಾನೆಯ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು ನೀತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗ್ರೀಕ್, ಜರ್ಮನಿ, ರೋಮನ್ ದೇಶಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಇವುಗಳಿಕ್ಕಿಂತ ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಅಮೇರಿಕಾದ ಇತಿಹಾಸ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿತು.

ಯುರೋಪಿನ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಉದಾರತೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಂಪೆನಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮಾರಾಟದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಹೇಳಿದ ಉದಾರತೆಯು ಯಾರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಉದಾರೀಕರಣ ನೀತಿಯಿಂದ ಬಡವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟರು. ಜನರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಯು ಉಂಟಾಯಿತು. ಈಗ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅದು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೇ ಬೇಡವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೇಶಗಳು ಮಿಲಿಟರಿ ಶಕ್ತಿಗೆ ಹಣವನ್ನು ಸುರಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾದ ಭದ್ರತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೋಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೊಸದಾದ ಶಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸೇನೆಯ ಕೆಲಸವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚಿನ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕಾಡುವುದರಿಂದ ಸೇನೆಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೂ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸೇನೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಗಡಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಮಾತ್ರವೇ ವಿನಿಯೋಗ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಫುಕೋನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈವತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರವು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಇರುವುದೇ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಸರಕಾರವು ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಇದೆ. ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಶಕ್ತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಬಿರುಕು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅನಧಿಕೃತವಾದುದ್ದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತಿದೆ. ವರ್ತಕರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾನೂನು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಮಾಷೆ ಎಂದರೆ ಕಾನೂನು

ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಸರಕಾರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾನೂನು ತಿದ್ದಪಡಿಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಮಸ್ಯೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಯಾರಿಗೆ ಮೊರೆಯನ್ನು ಹೋಗಬೇಕು? ಯಾರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾನೂನು ಇದೆ ? ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕರ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಕೇವಲ ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಸೇರಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಈಗ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಒಡೆಯಲುಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟಿದ ವರ್ತಕರು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೆ.

✦

ವಯಸ್ಸಾದ ಮನುಷ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೆ ಗತಿಯೇನು?*

❖

ಫಾಸ್ಕಲ್ ಮುಂತಾದವರು ಮನುಷ್ಯನ ಮುದಿತನದ ಗುಣವನ್ನು ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಗಣನೆಗೋಸ್ಕರ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗಣನೆಯು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯವು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯರ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸಿದೆವು. ಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೊತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಎರಡೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ವೃದ್ಧಾಪ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ, ಗೃಹಸ್ಥ ಮತ್ತು ವೃದ್ಧಾಪ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಗ್ರೀಕಿನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಬೇರೆ. ಅದು ಗಾಲಿಯ ಚಕ್ರದಂತೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ನರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು ಲಿಖಿತವೇ ಅಥವಾ ಅಲಿಖಿತವೇ ಎನ್ನವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ಅನಂತರ. ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸವು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಇರುವಿಕೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು. ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದೂ ಸತ್ಯ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಇತಿಹಾಸವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಯಿತು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ದೇವನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಲಾರ್ಡ್ ಅಥವಾ ಮಾಸ್ಟರ್ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಅದು ಕತ್ತಲೆ ಮತ್ತು ಬೆಳಕು ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹೃದಯವೂ ಸುಖ ಮತ್ತು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಅಳತೆಗೋಲು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ನಿರಚನವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂವಾದಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವುಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಒಂದು ಥರ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ

---

* ಜಿಜೆಕ್‌ನ ಪರ್ಯಾಯ ನೋಟಗಳ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ.

ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯವೇ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಮುದಿತನ ಹಾಗೂ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಇವುಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಯಾತಿಗೆ ಯುವಕನಾಗುವ ಹಂಬಲ. ಪುರುವಿಗೆ ತನ್ನ ಯೌವ್ವನವನ್ನು ತಂದೆಗೆ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಉದಾತ್ತನಾಗುವ ಬಯಕೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯುವಕ ಯಾರು ಮುದುಕ ? ರೂಪಕದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಯಯಾತಿಯ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ನಾವು ಕುಳಿತಿದ್ದೇವೆ ಆದರೆ ನಾವೂ ಅವನಂತೆ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಕೂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೋ ಅಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ರೂಪವು ಬಂದಿತು.

ಗೆಲಿಲಿಯೋ, ಬೆಕನ್, ಡರ್ಸ್ಕೆಸಸ್ ಮುಂತಾದವರ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಹೊಸತಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಇರಿಸಿತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಯಾವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ನಿಯಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ದೈವಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದೂ ಬೇರೆಯಾದವು. ಬೇಕನ್ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಹೊಸತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಆಯಿತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಂಪಾಸ್‌ಗಳು, ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಬಂದೂಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಪುಡಿಗಳು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾದವು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಮಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ಪಡೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದರು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಪ್ರಗತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ನೈತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ? ಸಮಾನತೆ, ಪ್ರಗತಿಪರತೆ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಹೊಸದಾದ ಶಿಕ್ಷಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಸಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆಜ್ಞಾತ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಿಸರ್ಗವೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಜನರ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜನರು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಅದರ ಮೂಲ ಇರುವುದು ಗುಲಾಮರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬಿಡುಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂತರ್ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಉದಾರವಾದಿ ದೇಶವು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಉದಾರವಾದವು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ

ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾರವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ವರ್ಗಗಳ ಸರಿಯಾದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಉದಾರವಾದದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವವರು ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೀಮೀತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಬರುತ್ತದೆ. ನವ್ಯರು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವು ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಸೋತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಗವೇಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಮೂರ್ಖನಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಲಚ್ಚನ ಎದುರು ಇವರು ಅತ್ಯಂತ ವಿವೇಕಿಗಳ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ನಾಗವೇಣಿಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವಳ ಕಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಯ್ಯೋ ಪಾಪ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಳು ವೀರ ರಾಣಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅವಳು ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಗೆದ್ದು ಬಂದವಳೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದರೆ ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲಚ್ಚ ಹೇಗೆ ಇದ್ದರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಅವಳು ಜೀವನವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ನೋವು ಮತ್ತು ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಎರಡೂ ಇದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಅಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬಳು ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಕಾಯುತ್ತಾಳೆ ಒಬ್ಬಳು ತಾಯಿಯಾಗಿ ಮಗನನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವಳು ತನ್ನ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವಳು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೀವನವು ಅನೇಕ ಅಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಅವಳು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿಯು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದಳು. ಆದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಆತಂಕವಾಗಲೀ, ವಿರೋಧವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವಳು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾಳೆ ಅವಳಿಗೆ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇಡವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಇಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾತ್ರವೇನು ಎನ್ನುವ ವಿವೇಕವೂ ಅವಳಿಗೆ ಇದೆ. ತಾನು ಏನು ಮತ್ತು ತಾನು ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅರಿವು ಅವಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಗಂಡನು ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅವಳಿಗೆ ಅನಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಭದ್ರತೆಯು ಇಲ್ಲ. ರಾಮೈತಾಳನು ತಾನು ಮಾಡಿದ್ದೆ ಸರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದವನು. ಲಚ್ಚನು ತಾನೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದವನು. ರಾಮೈತಾಳನು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವನು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಿಯೂ ತೋರಿಸಿದವನು. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಮೈತಾಳನೆಂಬ ಮಾವನು ಮಾಡಿದ ಹಿಡುವಳಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೈಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡವಳು ನಾಗವೇಣಿಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಘನತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಯು ಹೀಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಪಿತೃಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಕ್ಕುಗಳು ಇರುವುದು ಗಂಡಿಗೆ. ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗವೇಣಿಯು ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ರಾಮೈತಾಳರನ್ನು, ಲಚ್ಚನನ್ನು, ನಾಗವೇಣಿಯರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು

ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಕಾನ್ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅವನು ಕಲ್ಪಿತ, ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಎಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರ್ಶದ ಅಹಮಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಲಕಾನ್ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಪಿತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಪಿತೃತ್ವ ಎರಡು ಬಗೆಯದು.: ಒಂದು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ತಂದೆಯಾಗುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಬರಹದ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡುವುದು. ನಾವು ಏನೂ ಬರೆದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಬರಹದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಪಿತೃತ್ವವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ತಂದೆಯಾದ ಲಚ್ಚನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾಗವೇಣಿಯು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ತರ್ಕಗಳು ಇಲ್ಲ ವತ್ಯಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಅವನನ್ನು ಬರೀ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಸಿರುವುದು ಯಾವುದರ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲದಂತೆ ನೋಡಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿತು. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇರುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಂಶದ ಹೊರತಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮೂಹವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಆಗಿತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಅವನು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಬೆರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಿಚಾರವು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಾಗವೇಣಿಯನ್ನು ನಾವು ಅವಳ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಳು ಬೇರೆಯವರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಇದ್ದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆಯುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವಾದಗಳು ಮತ್ತು ನಾವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುವ ಗುಣಗಳು ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನಾಗವೇಣಿಗೂ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗವೇಣಿಗೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ರಾಮನ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ಸೂರನ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ಬಹಳ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಅವರ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಹಾಗೆಯೇ: ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘನತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮೂಹದ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮೂಹವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹ್ಯಾಮ್ಲೆಟ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಂದೆಯ ಪ್ರೇತ ಬಂದು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಭೂತವಾದದ್ದು ಸತ್ತ ನಂತರ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಭೂತವೇ ಅಥವಾ ವರ್ತಮಾನವೇ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಡೆರಿಡಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ತಾತ್ಕಾಲೀಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವು ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯತ್ವ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ ಮಾಡುವುದು ನಿಜ. ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಉಂಟಾಗುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಭಾವನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಕತೆಗಳ ಕೇಂದ್ರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಸಂವಾದಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತುಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾತುಕತೆಯು ಪರಸ್ಪರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಕಥನಗಳ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಪವಿತ್ರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ನೋಡುವುದೇ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ನೋಡುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು

ಸಂಕಥನವೆನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭವ್ಯತೆಯನ್ನು ಕ್ರೋಚೆಯು ಹೇಳಿದ್ದ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಎಚ್ಚರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜೀಕರಣದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುವುದು ಆಯಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಯ ವಾದ. ರಾಮೈತಾಳ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶವೂ ಇದೆ. ಅವನ ಸಂಸಾರವೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಅವನು ಶೀನಮಯ್ಯ, ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿಯರ ಮೂಲಕವೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ರಾಮೈತಾಳನು ಒಂದು ಅಲಿಖಿತವಾದ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಕುಟುಂಬದ ನೀತಿಯನ್ನು ಅವನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನ ಕುಟುಂಬವು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ತಾನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಅದನ್ನು ಸುಳಿವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸದಸ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅವನ ಜಿದ್ದು ಇರುವುದು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲವೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಾರವು ಇರುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತೆ ಏಂಗಲ್ಸರ ವಾದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗುಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವು ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯತ್ವ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ ಮಾಡುವುದು ನಿಜ. ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಉಂಟಾಗುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಒಂದು

ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಭಾವನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಕತೆಗಳ ಕೇಂದ್ರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಸಂವಾದಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತುಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾತುಕತೆಯು ಪರಸ್ಪರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಕಥನಗಳ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಪವಿತ್ರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ನೋಡುವುದೇ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ನೋಡುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವೆನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭವ್ಯತೆಯನ್ನು ಕ್ರೋಚೆಯು ಹೇಳಿದ್ದ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಎಚ್ಚರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜೀಕರಣದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುವುದು ಆಯಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಯ ವಾದ.

ರಾಮೈತಾಳ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶವೂ ಇದೆ. ಅವನ ಸಂಸಾರವೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಅವನು ಶೀನಮಯ್ಯ, ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿಯರ ಮೂಲಕವೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ರಾಮೈತಾಳನು ಒಂದು ಅಲಿಖಿತವಾದ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಕುಟುಂಬದ ನೀತಿಯನ್ನು ಅವನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನ ಕುಟುಂಬವು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ತಾನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಅದನ್ನು ಸುಳಿವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸದಸ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅವನ ಜಿತ್ತು ಇರುವುದು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲವೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಾರವು ಇರುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತೆ ಏಂಗಲ್ಸರ ವಾದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗುಣ

ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಕರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು.

ಅನ್ವಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆದಿಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ನೈಜ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಿದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕಾರಣದ ಮೂಲಕ, ಇಲ್ಲವೇ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ, ನೈತಿಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅನುಕರಣನೀಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆದರ್ಶವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವು ಗಮನಾರ್ಹ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಯಾವುದು ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಇದು ಒಂದು ಮಾರ್ಗ. ಯಾವುದು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮವು ಇದೆ: ಇದು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು. ಯಾಕೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನ್ವಯವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಆಧಾರದ ಸಮೇತ ವಿವರಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಹಳೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ನೋಟ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ನೋಟವನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೆ. ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ವಯವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡ್ರಾಯ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನೀಶೆಯು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಂಶ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಂಧಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಭಾವನೆಯು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲೊಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಅಂಶವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಥರ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಅಂದರೆ ಗಣಿತದ ಸೂತ್ರವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಬರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಕೇತವು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಏನು , ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾರು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಯಾವುದು ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವರು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಅದನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನವ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಅತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಡೆಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕ್ಲೌಡೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಸ್ಪರ ಇರುವ ಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಘಟನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ರಚನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವ ಥರ ನೋಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತವೆ.

ಕಾಲಿಂಗ್‌ವುಡ್ ಇದನ್ನು ರಚನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಾಚನಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಆಶಯವನ್ನು ನಾವು ಕತೆಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರು ಏನು ನಡೆದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಆಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು? ನಾವು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಏನು, ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವಿವೇಕವು ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲಾರೆವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇರುವ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಆದರ್ಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಬರಹದ ಪಠ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಸಂಕಥನವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಆಗ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಏಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದವು ಗದ್ಯಗಳು ಹೊಸದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಾಹಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಮೊದಲು ಗದ್ಯವು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರವು ನಮಗೆ ಹೊಸಾದಾದ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು ಇದ್ದವು. ಒಂದು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ವಿವಿಧ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವನ

ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕತೆಯು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಕತೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು. ಇದು ಭಿನ್ನವಾದ ಬಗೆಯದು. ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆದು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಗದೇ ಇರುವ ಓದುಗರನ್ನು ನಾವು ತಲುಪುವುದು. ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು: ಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರು ಇರುವವರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದು. ಕತೆಯನ್ನು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಚಂಪೂ, ಷಟ್ಪದಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದ್ದವು. ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಗದ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತಿರುವುದು ವಿವಿಧ ಸಂಕೇತಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾದರೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ನಿಜ. ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಚಾರವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ನಮಗೆ ಈಗ ಇವತ್ತು ಹಿಂದೆ ಏನಿತ್ತು ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಯಾವ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಇದ್ದವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಕರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ನಮಗೆ ಈಗ ಯಾವುದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದೇ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಇದೆ.

ಈವತ್ತು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ದೈತ್ಯ ಕಂಪೆನಿಗಳು ಈವತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವು ಜಗತ್ತಿನ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಭಾಗವನ್ನು ಆವರಿಸಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಇದು ಹಳೆಯದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ನಾವು ಹಳೆಯದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೇ ಆದರೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಸೀಮೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರೇಮಾಸ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಮತ್ತು ಕೌಶಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿದರೆ ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು

ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಶ್ರೋತೃವೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಕತೆಗಳು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪುರಾಣದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ನಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಥನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಆಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಆದರೆ ಫ್ರೈ ಹೇಳುವಂತೆ ಯಾವುದೇ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಆಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವನ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಯಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಆಶಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಫ್ರೈ ಆರ್ಕೆಟೈಪ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕತೆಯು ನಿನ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಆಶಯವನ್ನು ಬಿಡಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಆದರ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸವುದು ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಒಂದು ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕಥನದ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಅಶಯವು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

✦

ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳು

❖

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅದು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳು ಇದ್ದವು. ಆದರೆ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ದಾರಿಗಳು ಈವತ್ತು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೆ ಕತೆಯನ್ನು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಇದ್ದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದರೆ ಈವತ್ತು ಕಥನವು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಈವತ್ತು ಕಥನವನ್ನು ನಾವು ಓದುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ, ಗುಲ್ವಾಡಿ, ತಿರುಮಲಾಂಬ, ಗಳಗನಾಥರು, ಕಾರಂತರು, ಕುವೆಂಪು, ವೈದೇಹಿ, ನಾಗವೇಣಿ, ಸಾರಾ, ಬೊಳುವಾರು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಒಬ್ಬರು ಬರೆದ ಹಾಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಗಳಗನಾಥರು ನಮಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ರಚನೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಲೇಖಕರಿಗೆ ವಾಸ್ತವದ ಮಾರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ನಮಗೆ ಅವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಹೊಸತು ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ.

ವಾಸ್ತವದ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದರೆ ಅವು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ. ಹೊರಗಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಹಿಂದೆ ಏನು ನಡೆದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ನಾವು ಬಳಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬರೀ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಬರೆದು ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು

ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಒಂದು ಥರ ವಿವರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು. ಲಕಾನ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇದನ್ನು. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಹಂತದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವವು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ನಿಜವನ್ನು ನಾವು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಬಗೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪಾರದರ್ಶಕವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವಾಸ್ತವವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಏಳುಬೀಳುಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಇದನ್ನು ನಾವು ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಮತ್ತು ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಬಂದ ಸುನಂದಮ್ಮರ ದ್ವಿತ್ವ ಕಾದಂಬರಿಯ ವರೆಗೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕರು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಿರುವುದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು: ಇವತ್ತು ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಾಗರಾಜ ವಸ್ತಾರೆ, ವಸುಧೇಂದ್ರ ಮುಂತಾದವರು ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಗರ ಮತ್ತು ವಿದೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ಕಾಗಿನೆಲೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾದ ಒಂದು ಅನುಕರಣೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಲೋಕದ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಕಾರಂತರು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿಯಂಥವರು ದೇವಲೋಕದಿಂದ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕ್ಷಣ ನಾವು ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ನೋಡಬೇಕು: ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಗದ್ಯ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಬರಹವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಈವತ್ತು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಋಣವಿದೆ. ಅದರ ಋಣವು ಇರುವುದು ಒಂದು ಕಾಲದ ಹಂಗಿನಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತು ಜೀವನವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಅವುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವುಗಳು ಇರುವುದು ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಇದೆ

ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಮೇಲು ರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದರ ಚಹರೆಯು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಮೂನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದದ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಉದಾರತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ನೋಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕತೆಯನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಲೇಖಕನು ತಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಶಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಬೆಟ್ಟದಜೀವ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕನು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವನು ಮಾತ್ರ. ಯಾವಾಗ ವಿಷಯವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಕಾಲದ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸುವ ಜೀವಗಳ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಓಡಿ ಹೋದ ಒಬ್ಬ ಮಗನ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನೂ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ. ಅವನು ತನಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮೊದಲು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಕಥನವು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕಾದಂಬರಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಇದೆ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೊರಗೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಂಡಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇದೆ. ಅದು ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿನವರು ಹೇಳಿದ ಥರ ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರದಲ್ಲಿಯೂ ಕತೆಯು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಹೊರಗೆ ಇದ್ದಾರೆ.ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅದು ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಕಂಡದ್ದು ಹಂಪೆಯ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಬಂದ ಮೇಲೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾವ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮೊದಲು ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುದ್ರಣವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಲೇಖಕನು ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಓದುಗನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಥಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಇದರಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಲು ವಿಶೇಷವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಒಂದು ಕಥನದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು

ನೆರವಾಗುವುದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾರಂತರ ಚೋಮನದುಡಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಚೋಮನ ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯು ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅವರು ಹೇಳುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಕಾರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಥರ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಪ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇಬ್ಬನ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನ ಅಂತಸ್ತು, ಅವನ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಅವನ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅವನ ಗುಣಗಳೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಾಪ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬಯಕೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ: ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು– ನಾವು ಯಾರ ಹತ್ತಿರ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗುರುತು ಇರುತ್ತದೆ. ಚೋಮನ ಗುರುತು ಮತ್ತು ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಗುರುತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇವೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬರೆಯುವ ಮೊದಲು ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಪಠ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುವ ಮೊದಲು ಒಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಅದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಯು ಕೃತಿಯ ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಆಸೆಯಿದೆ. ತಾನು ಏನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಲೇಖಕನು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಆಶಯವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಅದು ಸೋಲನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಅವನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಈಗೋವನ್ನು ತಣಿಸುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಂತರದು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಬರಹಗಳು. ಅವರಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯವಿದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂವೇದನೆಗಳ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಡತನ, ಹಸಿವೆ, ಅವಮಾನಗಳು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಏನಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆ. ಕಾರಂತರು ಆಧುನಿಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ. ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಗತಿಸಿಹೋದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಇವೆ. ಕಾರಂತರು ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು. ಆದರೆ ಅವರು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಜನರಿಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವುಗಳು ಜನರ ಮೇಲೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ.

ಕಾರಂತರು ಮತ್ತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನೋಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಅವರದು ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಶಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರದು ಈ ಮಾದರಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಮನೋಭಾವ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ನಮಗೆ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರಗಳು ಇವೆ. ಚೋಮನದುಡಿಯ ಚೋಮ, ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸರಸೋತಿ, ಪಾರ್ವತಿಯರು ಇದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಇವು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಅನನ್ಯವಾದ್ದು ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ತರಹದ ಪಾತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಯಾರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳ ಪಾತ್ರಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿರಾಟ್ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅದಮ್ಯವಾದ ಚೇತನಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಗವೇಣಿ ಈ ಬಗೆಯವಳು. ಈ ಥರದ ಮಹಿಳೆಯರು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಜವು ಅವರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವ ತನಕ ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಅನಂತರವೂ ಈ ಬಗೆಯದು ಬಂದಿಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಅವಳ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಗೌರವದ ಭಾವನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲಚ್ಚನನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೇಡು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ವ್ಯವಹಾರವು ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವು ಒಂದು ಅಧೋಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನತಿಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬವೂ ಮತ್ತೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಮನಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಅವನ ಆದರ್ಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಪರಂಪರೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಗಾಂಧಿಯವರ ಪ್ರಭಾವವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ರಾಮ ಐತಾಳರ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ರಾಮನು ತನ್ನ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಅವನಿಗೆ ಅನೇಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ರಾಮನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಆಯಾಮವಿದೆ. ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದರ

ಮೂಲಕ ರಾಮನು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನವು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವ ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಗ್ರೇಮಾಸ್ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರಹಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತವೆ ಅದನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಆಯಾಚಿತವಾಗಿ ಪುನರ್‌ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ. ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ವಾಸ್ತವವು ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇರುವುದನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಎಡ್ಮಂಡ್ ಬರ್ಕೆಯು ಕೃತಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಸಹಜವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೃತಕವು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಹಜವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ತಿಳಿಯದೇ ಇರುವ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಇದೆ. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಹೌದು. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬರಹಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಹೇಳುವ ಜೀವನದ ಕಥನವು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಅನುಭವದ ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಕಥನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

–2–

ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಆತ್ಮಕಥನವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾಯಕನ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೂ ಕಥನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಾರಂತರ ವಾಸ್ತವ

ಜೀವನವೂ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಗರವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ.

ಪಶ್ಚಿಮದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ತಂದೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೆಸರು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಒಮ್ಮೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ತಂದೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ತಂದೆಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಆದರ್ಶ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ತಂದೆ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಿಜವಾದ ತಂದೆಯು ನಮಗೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸಕರ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ನಿಜವಾದ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಆದೇಶವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುವ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಅವನು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆ ಸಂಕೇತ, ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ತಂದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೇಖಕನೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರಹಕ್ಕೆ ವಾರಸುದಾರ. ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಇದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರರ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹೊದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಬಯೋಗ್ರಾಫಿಕಲ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಬರಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ. ಕಾರಂತರಿಗೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಬರಹವೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಕಾರಂತರು ತಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರಿಗೆ ಜೀವನವು ಅರ್ಥ ಹೀನ ಎಂದು ಅನಿಸಿಲ್ಲ. ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾರಂತರನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾವು ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ಬರಹದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಕೂಡಾ ತಿದ್ದುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು: ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಲಾಗದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕಾರಂತರಿಗೂ ಇರಬಹುದು.

ನಮಗೆ ಒಂದು ನೆನಪಿಗೆ ಸದಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಗೋವಿನ ಹಾಡು. ಅದರಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯಕೋಟಿ ಎನ್ನುವ ಗೋವು , ಕಾಳಿಂಗ ಎನ್ನುವ ಗೊಲ್ಲ, ಹಸಿವೆಯಿಂದ ನರಳುವ ಹುಲಿ. ಮೊದಲು ಅಂದರೆ ನಾವೆಲ್ಲಾ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ವಯಸ್ಸಿನವರು ಇರುವಾಗ ಈ ಗೋವು ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ಗೋವಿನತ್ರ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದು ಮರುಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಲೇಖಕನು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಕತೆಯಿದೆ. ರಂಗಪ್ಪನ ದೀಪಾವಳಿ. ಅದನ್ನು ಬರೆದವರು ಮಾಸ್ತಿಯವರು. ಅದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿದಿದೆ. ನಿರೂಪಕನು ಕತೆಯ ಒಳಗೆ ಬಂದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಕಥನವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಓದುಗನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ

ಭಾಷೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಟ್ಟು ಕತೆಗಳು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೊಸದಾದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅವು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕಟ್ಟು ಕತೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಡೆದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಕಟ್ಟು ಕತೆಗಳನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ನವೀನ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಟ್ಟು ಕತೆಯನ್ನು ಫೇಬಲ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಬಂದಿತು. ಕಟ್ಟು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಅಂಶಗಳೂ ಬರಬಹುದು. ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಪಂಚತಂತ್ರವು ಈ ಬಗೆಯದು. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು:

ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಥನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬಹುದು. ಕಟ್ಟುಕತೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಥನವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಥನವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಟ್ಟು ಕತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಬಹುದು. ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಪುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಫೇಬಲ್ ಮತ್ತು ಫಿಕ್ಷನ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಇವು ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕಟ್ಟು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಿಡಿಯಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಮಾತುಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಥನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಥನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟು ಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕ ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬರೆಯವಾಗ ಕಥನದ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ.

✦

ವಾಸ್ತವವಾದಿ ನಾಟಕಗಳು

❖

ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಮಾತಿನ ಸಂಕಥನಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅವಕಾಶ, ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಅವಕಾಶ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಇತರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ ಇವತ್ತು ನಮಗೆ ಸಂಕಥನಗಳು. ಅವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂವಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ನಿಜವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿರೂಪಕನೂ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವೂ ಅಷ್ಟೇ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೊದಲು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಘಟನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಗಳು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಆಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಅದು ನೈತಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕವಾದ ವಿವರಣೆಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜತೆಗೆ ಘಟನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕೂಡಾ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿವರಣೆಗೆ ದಕ್ಕುವ ವಿಚಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಥರ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಒಂದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಅಂಶವಿದೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ನೀತಿ ಕತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದರ ಬದಲು ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಥರ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಭಿನ್ನ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಳೆದು ಹೋದುದನ್ನು ನಿಜವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು.

ಅದು ಇತಿಹಾಸಕಾರನಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಿತಮಹಾ ಭೂಮಿಯು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದ. ಇದರಿಂದ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಆಯಮವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಆಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಅವನು ಬರುವವರೆಗೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ಇತ್ತು. ಅವನ ಪ್ರಭಾವವು ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೊಪರ್ನಿಕಸ್ ವಾದವು ಒಂದು ಕತೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವನ ಅನಂತರ ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅದು ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ನಾಟಕವು ಅಲ್ಲ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇವತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಮಾದರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾಟಕವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಹೀಗಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಗಣಿತವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬೇರೆ. ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗಣಿತವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ನಾಟಕಗಳ ಸಂಕಥನದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮದ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು. ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ. ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಲೇಖಕನೂ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಮುರಿದು ನಾಟಕ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ವಿವಿಧ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ನಾಟಕ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಬ್ಬ ಮಾತಾಡುವವನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಲ್ಲಿ ನವ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಕ, ಉಪಮೆ, ಕಾವ್ಯ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ನಿಜ. ರೂಪಕವು ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತಂದು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವೈರುದ್ಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ

ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಸಾಲೆದೋಸೆ ನಮ್ಮ ಬಾಯಲ್ಲಿ ನೀರೂರಿಸಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಒಂದು ಮಾತು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ನಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತಗಳು, ರೂಪಕಗಳು, ವ್ಯಂಗ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇವು ನಮಗೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವ ಇದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶೇಷಣ ಅಥವಾ ಭಾಷಿಕವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲವಾದ ಘಟಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕ ಮಾತುಗಳಿಂದ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಬರಹಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ. ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕಗಳು ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ನಿಜ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಭಾಷೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಾಟಕವನ್ನು ಲೇಖಕ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಹವು ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂವಾದಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಇತಿಹಾಸಕಾರನೂ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡಲಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಥರ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಿವೇಚನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಾಂಶವಿದೆ. ಅದು ನಡೆದ ಘಟನೆಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನಾಯ್ತು ಎನ್ನುವುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವಿವೇಕವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಅದನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತಿರುಚಲೂಬಹುದು. ಒಂದು ನಾಟಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಂಗತಿಯು ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಬೇರೆ ಥರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ರಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಚನಾವಾದವು ಅನೇಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ರಚನಾವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರಚನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆಯು

ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಆಶಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಳೆದುಹೋಯಿತು ಎಂದಾದರೆ ಭೂತಕಾಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಳೆದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವೂ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರ ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಡೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ನಡೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಗಾಂಧಿಯವರು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇದ್ದರು. ಅದು ಸತ್ಯ. ಗಾಂಧಿಯವರು ಇದ್ದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ ಅದು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಘಟನೆಗಳು. ರಚನಾವಾದವು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಅಥವಾ ನಿಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಕೂಡಾ. ನಮಗೆ ಕಾರಂತರನ್ನು, ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಿರ್ಜಿಯವರನ್ನು ಓದುವಾಗ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವರಲ್ಲಿ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕೂಡಾ ಪ್ರಮುಖನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಅವನು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಎದುರು ನಿಸರ್ಗವಾದ, ಸಂಕೇತವಾದ, ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಮುಂತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಂತೆ ನವೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎನ್ನುವುದೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನವ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವರಣೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಡಲಾಳ ಎನ್ನುವುದು ಶುರುವಾಗುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದಚಿತ್ರದಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಇದು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಬಂದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣವಾದವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬೇಕಾದವು. ಲೆನಿನ್ ಪ್ರತಿಫಲಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳಿದನು. ಆದರೂ ನಮಗೆ ಇವತ್ತು ಕೂಡಾ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಗದ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಪದವು ಅಲ್ಲ ಈ ಮಾತುಗಳು ನಾಟಕಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಾನದಂಡ. ಅದುವೇ ವಾಸ್ತವವಾದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು

ಇರುವ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಾಗೆ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಯಾವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೇಗೆ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥ, ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಸಹಜವಾದ, ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ. ವಾಸ್ತವ ವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಶ್ಯೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮೂಲಕವೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬಹುದು. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಮೂಲಕವೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆದದ್ದು ಸತ್ಯ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬರುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ವವು ಇತ್ತು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸೂತ್ರವೂ ಹೌದು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸೂತ್ರವೂ ಇದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅದುವೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗಳೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ, ಇದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಕೊಡುಗೆ. ಅದು ಆಧುನಿಕವಾದ ರೂಪ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಅಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿನ್ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳು ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಧ್ವನಿಗಳು ಇವೆ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದರು. ಔರುಬಾಕ್ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಏರಿಳಿತಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ರಾಜಕಾರಣ ಕುರಿತು ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಂಶ. ಕಾರಂತರ ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ, ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ.

ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ

ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಗಳಗನಾಥರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಕಥನವು ಅಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವೆಂದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್‌ಯುಗದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಆದರ್ಶ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಆದರ್ಶ ಮಾಡುವುದು ಅದರ ಕ್ರಮ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಬರೀ ಆದರ್ಶ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಆಣೆ ಬಡ್ಡಿ ರಂಗವ್ವ ಕೂಡಾ ಇದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಂಗವ್ವ ಎನ್ನುವುದೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರು. ಅವಳು ಬಡ್ಡಿಗೆ ಹಣ ಕೊಡುವವಳು. ಆದರೆ ಅವಳ ಮಗಳು ಸಾವಂತ್ರಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆ. ನಮಗೆ ಲಂಕೇಶ್ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನವ್ಯ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನಬೇಕೆ ಬೇಡವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ರಂಗವ್ವನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಗುಣವಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾವಂತ್ರಿ ಮತ್ತು ಅವಳ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಮನೋಧರ್ಮದ್ದು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಮಗೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಮನೋಭಾವ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಮನೋಭಾವವು ನಮಗೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದರ್ಶಮುಖಿಯಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಕೆಲವು ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆದರ್ಶೀಕರಣವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಕನಸನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದುದು ನಮಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ. ಇದರ ನಂತರ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಒಂದು ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದುವು ಇದರಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಇದು ಹೀಗೆ ನಡೆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಗಳ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದವು. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದೂ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೆಲವು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೇಖಕನು ಅದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೆಬರ್ ನೀತಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದ

ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ನವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವು ಲಂಕೇಶರ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬಹುದು. "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಸಂಗತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಅನುಕರಿಸಿದ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಅರ್ಥರಹಿತತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವನತಿಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವ 'ತುಘಲಕ್', 'ತೆರೆಗಳು', 'ಚಾಳೇಶ', 'ಯಮಳ ಪ್ರಶ್ನೆ', 'ಎಲ್ಲಿಗೆ'ಯಂತಹ ನವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು ಅಸಂಗತವಾದದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಸುಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಮಂಡಿಸಿವೆ. ಹಳೆಯ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಈ ನಾಟಕಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರ. ವಸ್ತುರಚನೆ, ಪಾತ್ರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೇ ಆಗಿದ್ದು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಅಸಂಗತವಾದದ ಪ್ರಭಾವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅಸಂಗತವಾದದಂತೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವೂ ನವ್ಯ ನಾಟಕದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ." (ಕೆ.ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ., ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕ, 1983, ಪುಟ. 308.) ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ? ಇದು ಆಶಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಇದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಕಥನ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ದಲಿತ ಲೇಖಕನ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಉಳಿದ ಲೇಖಕರ ವಾಸ್ತವ ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ವಾಸ್ತವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದರು. ಅವರ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ವರ್ಗದ ನಿತ್ಯದ ಜೀವನ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜೀವನ. ಮತ್ತೊಂದು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮ. ನಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದು ವಾಸ್ತವದ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆ ಎರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಕರೆಯೋಣ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರ್ ಕೇಳಿದ್ದ. ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಯಾರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಯಾರು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈವತ್ತು ಅನೇಕರು ಹಣ ಮಾತ್ರವೇ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗವು ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೀಸಲು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗವು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಬದಲಾಗುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಕೇವಲ ಬರೀ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಕರತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ನೋಟಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಉಪಮೆಗಳ ಪ್ರಯೋಗವು ಅಲ್ಲ. ಬರಹವನ್ನು ಅದು ಶೃಂಗಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ನಮಗೆ ಅದರ ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಮೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ

ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಸತ್ಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾದದ ಸಂಕಥನವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಂಕಥನವು ಭಿನ್ನ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಪತ್ರಿಕೆಯ ಬರಹಗಳೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಥನ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಅದು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ, ಪ್ರೇಮ, ದೇಶ, ಸ್ಥಳ, ವಿವಾಹ ಬಾಹಿರ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತು ಒಂದು ಚರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದು ವರ್ತಮಾನ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಇವತ್ತು ನಾವು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಭೂತಕಾಲ.

✦

ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

❖

ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಶಯ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಆಗಬಹುದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೂ ಆಗಬಹುದು. ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ನಿರೂಪಣೆ, ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆ. ಇದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಿಥಾಲಜಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಭಾಗವತ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಚನ ಮಾಡುವವನು, ನಿರೂಪಿಸುವುದು, ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈಚಿನ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಸಮಾಜವೂ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜವು ಕೂಡಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಒಂದು ಕತೆಯಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬಹುದು. ಅದು ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅದನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಥನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲದೆ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಬಂದಾಗ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೃಹತ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ರಚನೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದರ ಹಿಂದೆ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳ ಮೇಳ ಗೀತೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥವು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು.

ಮತ್ತೆ ನಾವು ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳ ಜಗತ್ತು ಇತ್ತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಹಕಾರ ಎರಡೂ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಜನರು ಕತೆಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದರು. ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಕಾರಣ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಆವರಣವು ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಒಂದು ಕಾಲವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡಿದರು. ಕತೆಯನ್ನು ಮುಂಜಾವದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಅವರು ರಾತ್ರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಅದು ಬಿಡುವಿನ ಕಾಲ. ಆಗ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಹೇಳುವವನ ಬಯಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಮಾತಾಡುವುದೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಭಾವನೆಗಳು ಇವೆ ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲಾ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಕಥನಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವಾದ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದರು. 1920ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಮೊನ್ ಫರ್ನೆಂಡಿಸ್ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಹೇಳಿದ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಅದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಾಯಿಪಾಠದಿಂದ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾಚೂನವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲ ನಾವೆಲ್ಲಾ. ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸೌಂದರ್ಯದ ಗುಣವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಹಲವು ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಯೋಜನೆಯು ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕಥನಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ, ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸಣ್ಣ ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದು.

ಸಾರ್ತ್ರೆ ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎರಡನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲ ಕಾದಂಬರಿಯೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸೂತ್ರವು ಇದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ಅದರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಇರಲಾರದು. ಅವನು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೆಲುಧ್ವನಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಗುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕತೆಗಳು ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇಕು ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಮಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾರೆವು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕತೆಗಾರ ಮೊಪಾಸನ ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು ಅವನು ಫ್ರೆಂಚ್‌ನ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ. ಅವನು ಅನೇಕ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಆದರೂ ಕಾದಂಬರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಣ್ಣ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸತ್ಯ.

ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಲೇಖಕ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಅವನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಶಾಶ್ವತವಾದ ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಚಹರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಮುಂದೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾದ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಸಾರ್ತ್ರೆ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆಂದರೆ ಅದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಅವು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅನುಭವ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ನಾಸಿಯಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಿವಿಧ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಸಾರ್ತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಭವಿಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ನಾವು ಬದುಕುವುದು ವರ್ತಮಾನ. ನಮಗೆ ಮುಂದೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತು ಮತ್ತು ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಅಗುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಅದು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇಲ್ಲದ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನು ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತ ವರ್ತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಅಧ್ಭುತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಾವು

ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ಹೌದು, ಹಾಗೆಂದು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಸಂಭ್ರಮಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚಿತ್ತಾಲರು ಮಾಡಿದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದರೆ ಇದು. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಳೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಬರಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಬೇರೆ. ಅದರ ಚಿತ್ರವೂ ಭಿನ್ನ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ತಡವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಬಹಳ ಬೇಗ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಒಂದು ಮಾತು ಇದೆ: ಜರ್ಮನಿಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನವು ಇತ್ತು ಆದರೆ ಕಥನ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ನಾವು ಕಥನವನ್ನು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿನ ಉಗ್ರಾಣದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ನೆನಪಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಓದಬಹುದು. ಓದದೆ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ನಮಗೆ ನಿತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ. ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು. ಅವನು ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರುಚಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾಲವು ಏಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸೀಮಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಲ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಗ್ರಾಮಗಳು ಮತ್ತು ರೈತರು ಕೂಡಾ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಹೇಳುವ ಕಾಲವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಎನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ನಿಲುವು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ನಿಲುವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆಧುನಿಕಯುಗದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಬೆಂಜಮಿನ್ ದಿ ವರ್ಕ್ಸ ಆಫ್ ಆರ್ಟ್ಸ್ ಇನ್ ದಿ ಏಜ್ ಆಫ್ ಮೆಕಾನಿಕಲ್ ರಿಪ್ರಡಕ್ಷನ) ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರ. ನಿಜವಾದ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ. ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿರೋಧದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾಫ್ಕಾ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ನಿಲುವು. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಬ್ಬನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಸಾರದ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ

ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದನ್ನು ದುರಂತ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಇದು ನಡೆದರೆ ದುರಂತ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಒಂದು ದುರಾದೃಷ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕುತೂಹಲ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ, ಕತೆಯಾದಳು ಹುಡುಗಿ ಮತ್ತು ಬೊಮ್ಮಿಯ ಹುಲ್ಲು ಹೊರೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಜೀವನದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಮೂರು ದಾರಿಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಹೆನ್ರಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಇದರ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬೇಕು: ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಕತೆಗಳು ನಮ್ಮ ವಾಕ್ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹೇಳುವ ಪರಂಪರೆಯ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರ ಇರುವ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನ.

ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೂ ನಾವು ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ಅದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇರುವ ಕಷ್ಟವೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಶೈಲೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಬಹುದು. ಕುಂವೀಯರ ಅರಮನೆ ಮತ್ತು ಬೊಳುವಾರರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಓಟ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಯಾವುದೇ ಸೂಚನೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಖಳನಾಯಕ ಎನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾರಣಪ್ಪ, ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಡದಯ್ಯ ಎಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಇದೇ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆನ್ರಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ನೋಡುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಥರ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನಮಗೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಾಟಕ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯ. ಕಾಣುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಾರ್ತ್ರೆ ಮಾತ್ರ ಮೊಪಾಸನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಹೇಳುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಬದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಕಥನ ಮತ್ತು ಹೇಳಿದ ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹೇಳುವ ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವಾಗ ಕತೆಗಳು ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಳ, ಅವನ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೇಳುವ ಬರೀ ಒಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನೀಲನಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳು

ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳ ಮೊತ್ತವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಚಹರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಾಗಲೋಡಿ ದೇವರಾಯರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವರು ಬರೆದದ್ದು ಕೆಲವು ಕತೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಅದು ನವ್ಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳು, ಅದರ ಪಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚ, ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ (ಅದು ಕತೆಯಿರಲಿ ಅಥವಾ ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯು ಇರಲಿ) ಅವುಗಳು ರೂಪಕ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಮೀಯುವ ಆಟ. ಇನ್ನೊಂದು ವಸುಮತಿ ಉಡುಪರ ಬಂದನಾ ಹುಲಿರಾಯ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ತರುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವನ್ನು ತರುವುದು ಅಂದರೆ ಕ್ಯಾಮರ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತರುವುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ತರುವುದು ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ.

ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ಎರಡೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಹಿದೇನ್ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಕತೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಲವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಕಾಲವು ಆ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಗಡಿಯಾರವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹಗಲು ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಉಪಕರಣವೂ ಹೌದು. ಅದು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಅನುಭವವೂ ಹೌದು. ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಸರಳ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದಂತೆ ಸ್ಥಾನಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಯಾವುದು ಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಹೇಳುವವನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕತೆಯೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವು ಈಗ ಎಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿದಿದೆ ಎಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈಗ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಅನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಅದು ಕೂಡಾ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಡೆದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದನ್ನು ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಲುವು

ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು ನಿಜ. ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದು ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾನು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕ. ನಾನು ತರಗತಿಗೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಲು ನನಗೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾನು ಹೇಳಬೇಕು. ಪಠ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನನಗೆ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯಲು ಇರುವ ಒಂದು ಪರಿಕರ. ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಕುರಿತು ನಾನು ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನನಗೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ನಾನು ತರಗತಿಗೆ ಹೋದ ಕೂಡಲೇ ತಮ್ಮ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ವಾತ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆ ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ತುಂಬಿಸಬೇಕು. ಅದು ನನ್ನ ಅವಕಾಶ, ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಮೌನ ವಹಿಸುವುದು ಒಂದು ಶಿಸ್ತು. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅವಕಾಶಗಳು ಬಹಳ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದು ಮಾತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತಾಡದೇ ಹೋದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನ್ಯ ಕ್ರಮದ ಮೂಲಕ ತುಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

✦

ವಾಸ್ತವವಾದದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರೇರಣೆ

❖

ಸುಮಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಘಟನೆಯು ನಡೆಯಿತು. ಒಂದು ದಿನ ಸಂಜೆ ಸರಿ ಸುಮಾರು ಆರೂವರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾನು ನನ್ನ ಕಚೇರಿಯ ಕೊಠಡಿಯಲ್ಲಿ ಏನೋ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಕುಳಿತಿದ್ದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಜೆ 5ಗಂಟೆ ಅನಂತರ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಮೌನ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೌನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗ. ನಾನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ನಾನು ಅಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಕಚೇರಿ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಒಂದು ಸ್ಥಳ. ಆರೂವರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಾಲ. ಮೌನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅವಕಾಶ. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಒಬ್ಬಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿ ಬಂದಳು. ಅವಳು ಬಂದುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಅವಳು ಹೇಳಿದಳು. ಸಾರ್ ನಿಮ್ಮ ಕೈಗಳನ್ನು ಕೊಡಿ. ನನಗೆ ಅಚ್ಚರಿ ಆಯಿತು. ಆದರೂ ಕೊಟ್ಟೆ. ಅವಳು ನನ್ನ ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಮುಖವಿಟ್ಟು ಜೋರಾಗಿ ಅತ್ತಳು. ಅಳುವಾಗ ಅವಳು ಏನೂ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಅತ್ತು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅವಳೇ ಹೇಳಿದಳು – ನನಗೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ಲಾಸಿನಲ್ಲಿ ನೀವು ಮಾತಾಡುವಾಗ ನನಗೆ ಸತ್ತು ಹೋದ ತಂದೆಯ ನೆನಪು ಬರುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಅದನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದೇ ಈವತ್ತು ಹೇಳಲು ಬಂದೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಗಂಭೀರತೆಯು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೌನವನ್ನು ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎರಡೂ ತುಂಬಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆ ಇದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಸ್ಥಳವಿದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ನೆನಪು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದು ಕಳೆದು ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಾದವು. ಅದು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದನ್ನು ನಾವು ದುರ್ಗಾಸ್ತಮಾನದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.ಇದರ ನಡುವೆ ನಮಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದರ್ಶನಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥಳ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಟ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದರ್ಶನವು ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಲೋಕದ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಈ ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ, ಅದು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಚರ್ಚೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜೇಮ್ಸನ್ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಅಫೆಕ್ಟ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವುದು ಅಥವಾ ಸೋಂಕು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ದುಗುಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಾವು ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಪದದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಂದು ಆಸ್ಪತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವಂತೂ ಸತ್ಯ. ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗಳ ಸಂಬಂಧ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಹೆಸರು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಎಫೆಕ್ಟ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಭಾವನಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದು ರಾಚನಿಕವಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾದ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳು ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಜೇಮ್ಸನ್ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೇಮ್ಸನ್ ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸೋಂಕು ಆಗಿದೆ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಯಾವುದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ಬಹುತ್ವದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪರಿಣಾಮವು ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ: ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಅತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಪರಿಣಾಮವು ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಎರಡೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು – ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈವತ್ತು ಏನು ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಈಗ ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ವಾದವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ತತ್ವ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಆಗಿತ್ತು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಆದ ವಿವಿಧ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವದ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ತಿರುವು ಹೌದು. ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಇದರ ಪ್ರಭಾವವು ಹೆಚ್ಚಿತ್ತು ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಹಣಕಾಸು ವಿನಿಮಯ ಈವತ್ತು ಕೆಲವು ಹೊಸ

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ವಿವರಣೆಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯು ಇದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರದ ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಜೇಮ್ಸನ್ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವದ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರೋಢೀಕರಣವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ಹೌದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭಗಳ ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯ ಮತ್ತು ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟ್ ಆಫೀಸ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಯಾವುದರ ಪ್ರತಿ ಮಾದರಿಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿನಿಮಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈಗ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸರಕುಗಳು ಆಗಿವೆ. ಯಾರಾದರೂ ಈವತ್ತು ಕಲೆಯ ಕೆಲಸವು ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಇರುಸು ಮುರಿಸು ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ತಬ್ಬಿಬ್ಬು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಅನುಕರಣೆಯಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರ ಎದುರು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಸೀಮೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂಗೋಳವಿದೆ. ನಿತ್ಯದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಟಗಳು ಇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನೇಕ ಕತೆಗಾರರ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಏನು ಹೇಳಿದರೂ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಘನತೆಯು ಕಡಿಮೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಅದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲು ಯಾವುದೇ ತೊಡಕುಗಳು ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕಾರಂತರು ಏನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕೆಲವರು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅವುಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿವೆ ಎಂದು ಅನಿಸಿವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಬಾರ್ತನು ಹೇಳಿದ್ದ: ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ? ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅವನು ವಾಸ್ತವ, ಸಂಕೇತ, ವಿವರಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರಂತರು ಯಾವುದೇ ಉದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗದೆ ಅವರು ಬರೆದರು. ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಕಥನದ ವಂಶಾವಳಿಯು ಕಾರಂತರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಆಗಿನ ವರ್ತಮಾನದ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ದಂಗೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋಗುವುದೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ರಿಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಜೇಮ್ಸನ್ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು

ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಆಯಾಮ. ಅದರೆ ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾದದ್ದು. ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವಿವರಿಸುವುದು. ಇದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತದೆ. ಉಳಿದುದನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ವರ್ಗವು ರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಒಂದು ನೀಲನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ನೀಲನಕ್ಷೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವಾಗ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಜೇಮ್ಸನ್ ಅಫೆಕ್ಟ್ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದವರು ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಭಾವನೆಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಪದ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಪರಿಣಾಮವು ಇಲ್ಲದ ಭಾವನೆಗಳು ಯಾವುದನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ದಮಾಶಿಯೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ. ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಅದರ ನಾವು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಹೊಸ ರಚನೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಾಸ್ತವವು ಕೆಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅದು ಹಳೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ತಿರುವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಕರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕಲೆಯು ಪ್ರತಿಕೃತಿಯೂ ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬಂಡವಾಳವಾದವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಸರಕಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಕಲೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಆಗಾಗ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವರು ಪಾರದರ್ಶಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ

ಒಂದು ಭೂತಕಾಲದ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಒಂದು ವರದಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನೂ ಬರೆಯಬಲ್ಲರು. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಿಗೆ ನಾವೇ ವಿಧಿಸುವ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಮಾತ್ರ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಆದರ್ಶ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪದವೂ ಹೌದು. ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಗುರುತು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೋಪ, ಅಳು, ದ್ವೇಷ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೆಸರಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೆಸರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಹೆಸರುಗಳಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನಮ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಬರಹಗಳು ನಾಯಕರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಾಯಕ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಕರೆಯಬಹುದು, ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಾಯಕರು. ಮತ್ತೊಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು. ಇನ್ನೂ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯವರ್ಗದ ನಾಯಕ. ಇವು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಕಾಣಸಿಗುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಹೇಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತನ್ನ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹುಡುಕಾಟವು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾಯಕ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಆ ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಇರುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಭಾವನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಹೊಸದಾದ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪದಗಳು ಎಷ್ಟಿವೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಭಾವನೆಗಳು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಣ್ಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ನನಗೆ ಸಿಟ್ಟು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಆ ಪದವು ಹೇಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ತಟ್ಟನೆ ಪಸಾಯದಾನಂ ಕೊಟ್ಟಳ್. ಇದು ಅನುರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶೃಂಗಾರ ರಸವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಇದನ್ನು ಈ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅವಳು ಅವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೊಟ್ಟಳು. ಹೇಗೆ ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಇದನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಅದು ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ವರ್ತನೆಯು ಮಾತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದು ಹವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದರೆ

ಆಗ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮೂಲರೂಪವು ಇದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು, ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಾರಂತರ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು. ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಈವತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಕಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಇದೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಹೊಸದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಹಳೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತುಂಬಾ ತಡವಾಗಿ ಬಂದ ಒಂದು ಹೊಸಬಗೆಯ ರೋಗದಂತೆ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಈವತ್ತು ಇರುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎನ್ನುವುದು ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದು ತೇಲುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಎಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರೇಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾವನೆ. ಅದು ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು: ಅದು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೀಗೆ ಇರಲು ಒಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ದೃಶ್ಯಗಳ ಒಂದು ಒಕ್ಕೂಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕುಡಿಯರಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೃಶ್ಯಗಳು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿದಂತೆ ಇದೆ. ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸೇರಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚಿತ್ರಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳ ಪರಿಚಯಗಳು ಇವೆ. ನೈಜತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನುಮಾನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಆದರೆ ಅದು ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಭಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬರಬೇಕು. ಆಡುಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪ್ರಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪದವು ಈವತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಸೈಟಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆಂಗ್ಯೈಷ್ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಬಂದಿತು. ಇದು ಅತಿಯಾದ ದುಃಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಇದು ಕಾರಣವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಇದು ಕೇವಲ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೂ ಇದೆ. ದುಃಖ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕವೂ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು

ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ವಿವರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ನಾಟಕದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾರಣ ರಹಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ದುಃಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ಥಾಯಿ ಕೂಡಾ ಅದೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ವೇಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ನಾವು ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಈವತ್ತೂ ಒಂದು ಉತ್ತರವು ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಭಾವನೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈವತ್ತಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ದುಃಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಒಂದು ಭಾವಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮವಿದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವೀರದ ಪರಿಣಾಮವು ಒಂದು ಥರ, ರತಿ ಭಾವದ ಪರಿಣಾಮವು ಮತ್ತೊಂದು. ವೀರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಒಂದು ಥರ ಹೇಳಿದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವೀರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಕಣ್ಣನ್ನು ಅಗಲಿಸಬಹುದು. ಹುಬ್ಬು ಗಂಟಿಕ್ಕಬಹುದು. ಭಾವನೆಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಉಳಿದ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಕಾರಂತರು ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದ ವ್ಯಾಪಾರವು ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಭಾವನೆಯಿಂದ ಒತ್ತಡವೇ ಅಥವಾ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಭಾವನೆಯೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒತ್ತಡವು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳಿದ. ಆಧುನಿಕ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ.

ಕಾರಂತರಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ. ಕೆಲವು ಅರ್ಥಹೀನ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಹೇಗಾದವು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗವಿದೆ. ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರು ಹೇಗೆ ಇದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನವು ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ

ಎಂದರೆ ಅವರ ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಎನ್ನುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ. ಪದ್ಧತಿಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಅದರ ಜೊತೆ ನಮ್ಮ ಲೋಕದ ಕಥನಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಕಳೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬರೀ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಕಾರಂತರು ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಡವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅಪಮಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಯಜಮಾನರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳು, ಅವರ ಬರಹಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಬೇಕು. ದೇಸಾಯಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಯಾವುದಿದೆ, ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದೇಸಾಯಿ ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯರು ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಸೆಳೆತವಿದೆ. ಅವರು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಕಾರಂತರು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಆಧುನಿಕಯುಗದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊಗಪಡೆದ ಮನ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ: ಕಾರಂತರು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖಕರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಒಬ್ಬ ಚಿಂತಕರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡಿದವರೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಸ್ವಂತವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದವರೂ ಅಲ್ಲ.

ಬಾರ್ತ್ ಒಮ್ಮೆ ವಾಸ್ತವದ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಈಗ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಸಂಕಥನಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೆವೆಯೋ ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ಜೀವನದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿಯರಿಗೂ ಒಂದು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಅರಿವು ಇದೆ. ರಾಮೈತಾಳರು ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅತೃಪ್ತಿಯು ಇದೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಅಗಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಮೇಯವು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಇರಬಹುದು. ಲಂಕೇಶ್, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಈಗ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ನಾಗರಾಜ ವಸ್ತಾರೆ, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವರೆಲ್ಲಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ವಾಸ್ತವ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ವಾಸ್ತವ, ಲಂಕೇಶರ ವಾಸ್ತವ ಹಾಗೂ ವಸ್ತಾರೆಯವರ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರು ಬರೆದದು ನಮಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಳತಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಲಂಕೇಶ್ ಮತ್ತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಮಧ್ಯೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರು ಮೂರನೆಯ ಒಂದು ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ.

ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ದೊರೆತಿದೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯೂ ಭಿನ್ನ. ಯಾವುದೇ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಅರ್ಥವು ಇದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯದ ಪರಿಣಾಮ. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾರಣ ರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಚೋಮನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ದುಡಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಯೋಗ ಎನ್ನುವುದು ಬೇಕಾಯಿತು. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಜೀವ ವಿಕಾಸ, ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಇದು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರ ಬೆಟ್ಟದಜೀವ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೂ, ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಲಕ್ಷಣ ಸಹಿತವಾದದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲಕ್ಷಣ ರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವಾಸ್ತವ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ಕೆಲವು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯದ ಲೇಖಕರು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸಂಕೇತದ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ನವ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾರವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತದ ವಿಧಾನವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನವ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಹೌದು. ದೇವುಡು ಅವರ ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವಕ್ಕೂ, ಕಡೆಗೋಂಡ್ಲು ಅವರ ಮಾದ್ರಿಯಚಿತೆ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪಾರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವೂ ಇದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವೂ ಹೌದು. ಅದು ಚಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಬಲ್ಲೆವು. ನಮ್ಮ ಕಾಲು ಒಂದು ಕಲ್ಲನ್ನು ಎಡವಿದರೆ ನೋವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲನ್ನು ಎಡವಿದರೆ ಅದರ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮಗೆ ನೋವಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದವು. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ. ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕನಲ್ಲಿ ಅವನು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬರೀ ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ, ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಇದ್ದವು. ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವರು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಅವರು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ನಾವು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ನೋಟವು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ಜೀವನದಕ್ರಮ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಕರ್ಷಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಹೋದವರೂ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಆಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಆ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೂ ಗೊತ್ತು. ಅದರ ಅನಂತರ ಅವರಿಗೆ ಆ ಹೋರಾಟ ಬೇಡ ಎಂದೂ ಅನಿಸಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಾಟಕೀಯ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿದವರು ಕಾರಂತರು ಅವರು ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದು ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದವರಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅನೇಕ ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಜ್ಜಿ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವಳೂ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಅವರ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಟುರವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟು ಇದ್ದರೂ ಕಾರಂತರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ನಿರಾಶೆಯೇ ಜೀವನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲರೂ ಹೌದು. ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಮಾಜ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವು ಇರುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಕೂಡಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಆಗ ಇದ್ದ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಈವತ್ತು ಕಾರಂತರನ್ನು ನಾವು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಆಯಾಮಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದವು ಎಂದು

ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಬರಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇದೆ. ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮುಖ್ಯ, ಆಂತರಿಕ ತುಮುಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಇದರಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವರು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಓದುವಾಗ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಸ್ರೂರು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಇದು ಮುಖ್ಯ. ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮನೆತನದ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಪಶ್ಚಿಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಳಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಬ್ರಿಟೀಷರ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇದ್ದವರೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಆಗ ಅನುವಾದ ಪಠ್ಯಗಳೂ ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದವು. ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದದ್ದು ಸತ್ಯ ಅದನ್ನೇ ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ನಾಟ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಶಿಲ್ಪ ಕಲೆ, ಚಿತ್ರಗಳು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಆಳನಿರಾಳವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದರ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರಾಳವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ತಲುಪಬಹುದು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕಾರಂತರು ಇದರಲ್ಲಿ ಬಾಳ್ವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಗುರಿಯು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಳವು ಇರುತ್ತದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಾಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ಅದು ಬಲವಾದ ಬೇರುಗಳು ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಆಗ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತುಂಡು ಮಾಡಿದ್ದೂ ಸತ್ಯ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಮತ್ತು ಇತರ ನೃತ್ಯವನ್ನು ಬೆಸೆದರು. ಮಾತಿಲ್ಲದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಾರಂತರ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅವರು

ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದರು. ಅಭಿನಯ ಮತ್ತು ರಸಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಅದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಯಿತು. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಚೆಂಡೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವಿದೆ, ಅದು ವೀರ ರಸದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಮೃದಂಗ ಮತ್ತು ನಾಟ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರ ವಿರುದ್ಧದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಅವರು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಹೌದು. ಒಂದು ಮಾತು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ: ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾವುದಾದರೂ ಪಕ್ಷವೇ ಆಗಬೇಕು ಎಂದು ಇಲ್ಲ, ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ರಾಜಕಾರಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಬಿಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವು ರಾಜಕಾರಣವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಸುಮ್ಮನೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಲುವು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗದೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ಕ್ರಮವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನಾವು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಇಡೀ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್, ಬ್ರೆಕ್ಟ್, ನೆರೂದ ಮೊದಲಾದವರು ರಾಜಕಾರಣ ಬೇಡ ಎಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವರೆಲ್ಲಾ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವರು. ಅವರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಕೈ ಕೂಸುಗಳು ಎಂದು ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಮೂಲ ಆಶಯವು ಹೇಗೆ ಜನವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದ ಅರಿವೂ ಇತ್ತು. ಉದಾರವಾದಿ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದಂತೆ ವಾಸ್ತವ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಚಿತ್ರಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬರೆದದ್ದು ರೈತರು ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರನ್ನು ಕುರಿತು. ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕಯುಗದ ರೈತರು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹಾಯುದ್ಧವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಆಗ ಉದಯವಾದ ದಲ್ಲಾಳಿಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರು ಹೇಗೆ ರೈತರಿಗೆ ಮೋಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ನಮಗೆ ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಆಗ

ಇನ್ನೊಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅವರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇದನ್ನು ನಮಗೆ ಕಾರಂತರು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾರಂತರು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ನಿರುದ್ವಿಗ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುವಾಗ ಜನಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇದೆ. ಜನರು ಈ ರಾಜಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗೊಂಡಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಈಗ ಗ್ರಹಿಸುವ ಹಾಗೆ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸವು ಬೇಡ ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿದವರು ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಣ್ಣ ವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದ ಜಗದೋದ್ಧಾರ– ನಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರರು ಆಗ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ನೈತಿಕತೆಯು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಂತರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾರು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಅಧೀನರಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳುತ್ತವೆ. ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು. ಅದರಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಾಜವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಯಾವುದೂ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಕೇಡು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಮತ್ತು ಕೇಡಿನವರು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ತಾನು ಹೇಳುವುದು ಅಂತ ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇಹ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ದೇಹವಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಮಂಡನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆದರೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಅವರು ಬರೆಯುವಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದು ಆಗಿತ್ತು. ಹೊಸದಾದ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇತ್ತು. ನಾವು ಇದನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಬಹುದು. ಮನೆ, ಹಳ್ಳಿ, ನಗರಗಳು, ಶಿಕ್ಷಣ– ಹೀಗೆ ಅನೇಕವು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿದ್ದವು. ಇದರಿಂದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಥರ ಆಗಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ ಮೂಲ ಕಾಳಜಿಯು ಇರುವುದು ಬದಲಾಗುವುದು ಬೇಡ ಎಂದಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಈಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಏನು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಅದರ ದಿಕ್ಕು ದೆಸೆಗಳು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣ ಹಾಗೂ ನಡತೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರು ಬದಲಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಾವು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಅವಸ್ಥೆ, ಭಾರತೀಪುರ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಚಿದಂಬರರಹಸ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸುಖ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಹತಾಶೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದರು. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಘಟನೆಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಾಹ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ

ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು, ಆಗ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ದಿನಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅದನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನವು ಇದೆ. ಲೇಖಕನು ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದು ವಿವರಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕಣ್ಣಳತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊಣೆಗಾರರು ಹೌದು. ಸರಸೋತಿ ಮತ್ತು ಪಾರೋತಿಯರು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಜೀವಿಸಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ನಾಗವೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ) ಕಾರಂತರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಈ ಮೂಲಕವೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಸರಸೋತಿ ಅಥವಾ ಪಾರೋತಿಯರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಅಥವಾ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ರಾಮನ ಮೂಲಕವೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸವ ಒಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಅವರು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಅವರ ಸಿನಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನರ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟವರಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಿದ್ದಾರೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ್ದು ಜನರ ನಡವಳಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರ ಗುರಿ. ಎಲ್ಲಾ ಜನರು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಒಂದೇ ನೋಟವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ನೋಟ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.

ಅನೇಕ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಇರುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಕ್ರಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮನ ಬಾಳ್ವೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದವರಂತೆ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೂ ಒಂದು ದುಡಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಬಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಇದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ: ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ ವರ್ಗ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯದ ವರ್ಗ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾರು ಕಲಿತಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಗತ್ಯ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವು ಇದೆ. ಅದು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಇದೆ. ಈ ವರ್ಗವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಗವು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರವು ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಒಡಹುಟ್ಟಿದರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಗೊಂಡಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಶ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳ ಚಿತ್ರಣವು ಇದೆ. ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅದು ತಳೆಯಬೇಕಾದ ರೂಪವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಭಾವನೆಗಳು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಲಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಬಹಳವಿದೆ ಎಂದು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅವನ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಕರ್ತೃನಿಷ್ಟವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟೂ ಕಾರಂತರನ್ನು ಓದಬಹುದು. ಅದು ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹೇಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ನೋಡುವ ಹಾಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಡತನ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ. ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯವೂ ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಾಮ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಂಜುಳೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಒಮ್ಮೆ ಸುಖ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ದುಃಖ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ನೆನಪುಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಯಾತ್ರೆ ಮೂಲಕವೇ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾದಂಬರಿ ಆಳ ನಿರಾಳ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರದು ಒಂದೊಂದು ಕತೆ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೌಶಲ್ಯವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಂತರು ಆಗ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಾವುದು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದರು.

ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆಗ ಯಾವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಗ್ಲಾನಿಗೆ ಗಿರಾಕಿ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದಿಂದ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು (ಜಗದೋದ್ಧಾರ ನಾ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ) ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದು ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಳ ನಿರಾಳವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಾಳ್ವೆಗೆ ಒಂದು ಗುರಿಯು ಇದೆ. ಇವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನೇ ಕಾರಂತರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯು ನಮಗೆ ಹೊಸದೂ ಹೌದು. ವೈದ್ಯಕೀಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ.

ಒಮ್ಮೆ ಪ್ಲೇಗ್ ಬಂತು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಪದವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಮಾರಿ ಎಂದು ಕರೆದೆವು. ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಗುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದೆವು, ಮಾರಿಯಮ್ಮನ ದೇವಸ್ಥಾನ. ಹೊಸದಾದ ರೋಗವನ್ನು ನಾವು ಹೆಸರಿಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ರೋಗ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕೆಲವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾರಂತರು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖವು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಕೃತಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವಾಗ ಇದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಆಗ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಇತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬಂದಿತು. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಇದೇ ಅಂಶಗಳು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲ. ಇವು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರದು ರೂಪಕ ರಹಿತವಾದ ಭಾಷೆ. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಷ್ಟ ದಿಗ್ಗಜಗಳು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರು ಗಮನವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವಿಧ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಚಹರೆಗಳು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. "ಮರಕಾಲನ ಮೂಗಿನ ತುದಿಯು ಕೆಂಪಾಯಿತು. ಸೋಮನ ಪಾಲಿಗೆ ಸಲಿಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ಬೈಗುಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅವನ ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದ" (ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಿನಲ್ಲಿ ಪುಟ 147) ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ದೇಶಭಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಆಗಿನ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವನದ ಆತ್ಮರತಿಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಗೊಂಡಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರಣ, ಅದು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ವಿಚಾರಣೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಸಂಗತಿಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಆರಾಧನೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥರದಿಂದ ಬಂದವರು. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಭಿನ್ನ. ಕಾರಂತರ ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರೂ ಬರೀ ಕೇಡು ಅಥವಾ ಬರೀ ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎನ್ನುವುದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಕಾರಂತರು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ಕೆರಳಿಸುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಜೀವನದ ದರ್ಶನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಲೇಖಕನು ರಚನೆಯನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ರಚನೆಯು ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಬರಹದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹುಡುಕುತ್ತಾನೆ. ರಚನೆ ಎನ್ನವುದು ಕೇವಲ ಲಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಗೂ ಅದರ ಲೇಖಕನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣ. ಲೇಖಕನು ಹೇಳಲು ಯಾವುದನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ರಚನೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರಚನೆಯು ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತುಂಡು ಮಾಡಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವನು ಲೇಖಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಅರೆಯಾದ ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ರಚನೆಗೆ ಇರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವುದು ಸೂಕ್ತ. ರಚನೆಯನ್ನು ಲೇಖಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಲೇಖಕನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತ. ಇದರಿಂದ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪೂರ್ಣಗೊಂಡದ್ದು ರಚನೆ. ರಚನೆಯನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿ ರಚನೆಯು ಅದು ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ರಚನೆಯು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರವುದೂ ಇಲ್ಲ.ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಗೆ ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ಗಣಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತಿವಾಸ್ತವ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯ ಸಂಧಿಗ್ದತೆಯ ಸೂಚನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹಾಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ರಚನೆಗೆ ಆಂತರಿಕ ಸಮಗ್ರತೆಯೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ರಚನೆಯು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬರೀ ಸರಳವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನವುದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ನಿಲುವು. ಯಾರೂ ವಿನಾ ಕಾರಣ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣದ ನಡುವೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬರೆವಣಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಬರೀ ವ್ಯಕ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವಭಾವವೇ ಅದರ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಹೊರ ರೂಪಕ್ಕೂ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಸಂಗತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಬಳಸಬೇಕಾದ್ದು ಕೇವಲ ಅದರ ಬಾಹ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಘಟಕಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ. ಕೃತಿಯ ಸಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಲಾವಿದನಿಗೂ ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯು ಮೂಲತಃ ಪ್ರದರ್ಶನವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಲೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾಗಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ.

ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಲೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಸಹಜವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲ ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು

ಅದರಲ್ಲಿ ಓದುವ ಕ್ರಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸರಳ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣ, ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಸರಿಯಾಗಿ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ನಿಲುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ "ಕರೆಕ್ಟನೆಸ್" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಇರಬಹುದಾದ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವಿಗೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಅದರ ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ವಾಸ್ತವತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಿಂಬವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂಲೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದಲಾವಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ದೈವ ದತ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಸಂಗತಿಯು ಜರುಗಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಖಚಿತ ನಿಲುವು.

ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿರುವಂತೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಸೆರೆ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಭಾಷಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಅರಸರು. ಲೂಟಿ ಕೋರರು ಕೂಡಾ ಬಳಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾಷೆಯು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಹತ್ಯಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡುವಣ ಜಗಳವನ್ನು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲದು. ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಬಲ್ಲುದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಅಡಿಯೊಳಗಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮಗೊಳಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಣಿಸಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿ ಬರದಂತೆ ತಡೆಯಬಹುದು.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ನಿರ್ವಚನ ಕೂಡ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಾಯಿತು. 18ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ

ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ 'ವಾಸ್ತವತಾವಾದ' ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ "ನ್ಯಾಚುರಾಲಿಸಂ" (ಸಹಜವಾದ) ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಬಳಕೆ ಶುರು ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಚುರಲಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇತ್ತು. ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದಿಂದಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಬದಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ವಿಷಯದ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ 20ನೆಯ ಶತಮಾನ ಬಂದಾಗ ಇದರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾನಸಿಕ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಬದ್ಧತೆಯು ಹೇಳುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಬೇಕು ಎನ್ನವುದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಯಾವುದೇ ನಮ್ಮ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗೋ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಧರ್ಮಕ್ಕೋ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವಾಗ ಬದ್ದತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಬದ್ಧತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲೇಖಕರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲದ ಲೇಖಕನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಗಲಾಡಿತನವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬದ್ದತೆ ಎನ್ನುವುದುಭ್ರಮೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೇಖೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸರಳವಾದ ಚೌಕಟ್ಟೂ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಯಿತು. ಈಗ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಹಿಂದೆ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕ ಹೊಸತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಖಾಲಿಯಾಗಿಯೂ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಆ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ತುಂಬಿದರು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಅವಕಾಶವು ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಆಗಿನ ಹೋರಾಟಗಾರರಿಗೆ ಇತ್ತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಮ್ಮಿಲನ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಹೊಸಬಗೆಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸತಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಚಳುವಳಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹೋರಾಟವೂ ಆಗ ನಡೆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ಮಹಿಳೆಯರು, ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟವರು ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆಗ ನಡೆದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಆಗ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಆಗಿನ ಆಳಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಹಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ

ನಡತೆಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುದೇಶಗಳ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ವರ್ಗ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಅನೇಕರು ಸ್ವದೇಶಿಗಳು ಎಂದೇ ಹೇಳಿದರು. ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದರು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಜನವರ್ಗವಿತ್ತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಅನಿಮಾನವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ ವರ್ಗವು ಇದ್ದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡದ ವರ್ಗವೂ ಇತ್ತು. ಆಗ ಗಂಡುಕೂಲಿ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಕೂಲಿಗೆ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕೂಲಿಯವರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಕಾರ್ಮಿಕರು ವಸಾಹತುದೇಶದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ್ದೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಸಂಕರವು ನೊಸ್ಟಾಲ್ಜಿಯಾದಿಂದ ಬಳಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕನಸೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಕರಣೆ. ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಸಂಕರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

"ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಹಯೋಗ ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನ". ಇದು ಮನೋ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಕರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಂಕರವು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಮೇಲೆ ಬೀರಿರುವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಕರತನವು ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಆಗಿನ ಉದಾರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಪಡೆಯವಂತೆ ಆಯಿತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೊಸ ಮೀಡಿಯಂನಲ್ಲಿ ಬಂತು, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಖಾಸಗಿಯಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಎದುರು ಬಂತು. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಯಿತೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದಾರಿಯೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಬಂಡವಾಳದ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಜಮಿನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವನ ಭಾವನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸದಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಹೇಗೆ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಬದಲಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಕೇತಿಕವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದುವೇ ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದ ಕಾಫ್ಕಾ ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದವರು. ಲಂಕೇಶರ ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದಾರಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಫ್ಕನೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ವಾಸ್ತವವದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ

ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂದಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈಗಿನ ವಾಸ್ತವವಾದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹಾಗೂ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಾಜವೂ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾರದರ್ಶಕ ಭಾಷೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಡಗುವಿಕೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಹೇರಳವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಯು ಕೂಡಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾದವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಓದಲು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಏಕಾಂತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ ವಿವರವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬರೀ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಂತರಂಗಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಯಾವುದೇ ನುಲುವುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವಗಳು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸಮಗ್ರತೆಯೆನ್ನುವುದೂ ಈ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರೀಕರಣ ಮಾಡಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಒಂಟಿತನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅವನ ದುಃಖವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ವಿನೂತನವಾದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಘೋಷಣೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಇವೆ. ಮತ್ತು ಇದರ ಕುರಿತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯು ಕುರಿತು ಅನೇಕರು ವಾದ ವಿವಾದವನ್ನೂ

ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪ್ರಿಯಕಲೆ, ಸಹಜವಾದ, ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಆಧುನಿಕತಾವಾದ, ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜಟಿಲವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ನೆಗೆಟಿವ್ ಆದ ಭಾವನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡವಾಗ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮುಖಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನೋಡದೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವು. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೋನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಕರಾರುಗಳು ಇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಡಯು ಉಂಟಾಗುವುದೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ. ಜನಪ್ರಿಯವಾದ, ನಿಸರ್ಗವಾದ, ಸಮಾಜವಾದ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ರಾಜಕೀಯವಲ್ಲದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಬುನಾದಿಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವು ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ನಿರೂಪಣೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಭಾಷೆ, ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕಾಮಿಡಿ, ದುರಂತ, ಲಿರಿಕ್, ಎಪಿಕ್ ಮತ್ತು ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಈಗ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಬದಲಾಗಿದೆ.ಆದರೆ ಸೌಂದರ್ಯವೆನ್ನವುದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿದವರು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು. ಅವರಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಈಗ ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಕೆಲವನ್ನು

ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕಲೆಯು ಆ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ವಾಸ್ತವಾದ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸೌಂದರ್ಯದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಆಧುನಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಆಗ ಅತ್ಯಂತ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂದೇ ಹೇಳಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನಿಜವನ್ನು ಲೇಖಕನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇತ್ತು. ಅದು ಹೇಳಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದ್ದವು. ಹೊರಗಿನ ಜ್ಞಾನ, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಾವು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಹೇಗಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ತುಣುಕು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವೈದೃಶ್ಯಗಳು ಇವೆ.

ವಾಸ್ತವವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಭಾಷೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅದರ ಶಕ್ತಿ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಅದು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಅದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಕೆಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಬೇಡವೆಂದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಮೀಡಿಯೇಶನ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆರಡನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವಾದವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸದರೆ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಒಂದು ಬಗೆಯದೇ ಆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರದ ತರ್ಕಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವವರು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ

ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನವುದು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರತಿಫಲನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಕ್ರಮವು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರೂಪಣೆಯು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದುಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ದಾಖಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕ್ಷಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬರಹವು ಕಳೆದುದರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಳತೋಟಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅದರ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ಧಾರವು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅದು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಹಮತವು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ರಚನೋತ್ತರವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಕೇವಲ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆ ರೀತಿಯ ವರ್ಗಗಳ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ.

ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಬುನಾದಿಯು ಇರುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಹಜವಾದ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಗಣ ವಿವರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದು ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ನಿಸರ್ಗವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡಿದವರು ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಮತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರು. ಅಂದರೆ ನಿಸರ್ಗವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಅದಕ್ಕಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವು ನೋಡಿರುವ ಕ್ರಮವೂ

ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ನಿಸರ್ಗವಾದವನ್ನು ಅದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಅವನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಭದ್ರವಾದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನ ರಂಗ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇರುವವರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು. ಅವನಿಗೆ ಸಭ್ಯರು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾದವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳಿತು. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ರೂಪನಿಷ್ಠಯ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹೇಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ. ಆದರೆ ರೂಪದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದ. ಅವನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಹೇಗೆ ರಂಗಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನೋಡುವವರ ಮೇಲೆ ಏನು ಪರಿಣಾಮವು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಜನರ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಲೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎರಡೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಸಮಾಜವು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅದು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ತಳೆಯುವ ಸಮಾಜಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸೂಚಕ ಹಾಗೂ ಸೂಚಿತರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಗಂಭೀರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅದರ ರೂಪವು ಚರ್ಚೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದದ್ದು ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಎಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿಜವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.ಅದರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನ ಭಾವನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಅದು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ಕಾಣಬಾರದು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರೆಕ್ಟನ ನಿಲುವು. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದೂ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಕಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಬಹಳವಿದೆ. ಅದು ಭಾವುಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯ ಅಂಶವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.. ಲೇಖಕನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನುಕರಣೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ.ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ರಚನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ಸಲಕರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅದು ನಿಜವನ್ನು ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಪರಿಚಿತೀಕರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಸತನವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.ಅವರಿಗೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಮಂಡಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾಯತ್ತ ವಿಚಾರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆಯೂ ಇದೆ. ಅವರ

ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲಾವಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ತಜ್ಞರು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ನೀತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೋನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಕರಾರುಗಳು ಇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ. ಜನಪ್ರಿಯವಾದ, ನಿಸರ್ಗವಾದ, ಸಮಾಜವಾದ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ರಾಜಕೀಯವಲ್ಲದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಬುನಾದಿಗಳೂ ಬಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವು ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ನಿರೂಪಣೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಭಾಷೆ, ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕಾಮಿಡಿ, ದುರಂತ, ಲಿರಿಕ್, ಎಪಿಕ್ ಮತ್ತು ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಈಗ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಬದಲಾಗಿದೆ.ಆದರೆ ಸೌಂದರ್ಯವೆನ್ನುವುದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿದವರು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು. ಅವರಿಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಈಗ ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಕೆಲವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕಲೆಯು ಆ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ವಾಸ್ತವವಾದ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸೌಂದರ್ಯದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಆಧುನಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಆಗ ಅತ್ಯಂತ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂದೇ ಹೇಳಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನಿಜವನ್ನು ಲೇಖಕನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇತ್ತು. ಅದು ಹೇಳಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದ್ದವು. ಹೊರಗಿನ ಜ್ಞಾನ, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಾವು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಹೇಗಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ತುಣುಕು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವೈದೃಶ್ಯಗಳು ಇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಭಾಷೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅದರ ಶಕ್ತಿ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಅದು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಅದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಕೆಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಬೇಡವೆಂದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಮೀಡಿಯೇಶನ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆರಡನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವಾದವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಒಂದು ಬಗೆಯದೇ ಆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರದ ತರ್ಕಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು.

ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವವರು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರತಿಫಲನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಕ್ರಮವು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರೂಪಣೆಯು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದುಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ದಾಖಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕ್ಷಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬರಹವು ಕಳೆದುದರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಳತೋಟಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅದರ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿರ್ಧಾರವು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅದು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದ

ನಿರೂಪಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಹಮತವು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ರಚನೋತ್ತರವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಕೇವಲ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆ ರೀತಿಯ ವರ್ಗಗಳ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಬುನಾದಿಯು ಇರುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಹಜವಾದ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಗಣ ವಿವರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದು ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ನಿಸರ್ಗವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡಿದವರು ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರು. ಅಂದರೆ ನಿಸರ್ಗವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಅದಕ್ಕಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವು ನೋಡಿರುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ನಿಸರ್ಗವಾದವನ್ನು ಅದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವವಾದವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಅವನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಭದ್ರವಾದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನ ರಂಗ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇರುವವರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು. ಅವನಿಗೆ ಸಭ್ಯರು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾದವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳಿತು. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ರೂಪನಿಷ್ಠಯ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹೇಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್

ಹೇಳಿದ. ಆದರೆ ರೂಪದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದ. ಅವನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಹೇಗೆ ರಂಗಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನೋಡುವವರ ಮೇಲೆ ಏನು ಪರಿಣಾಮವು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತವಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಜನರ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸನಲ್ಲಿ ಕಲೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎರಡೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಸಮಾಜವು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅದು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ತಳೆಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸೂಚಕ ಹಾಗೂ ಸೂಚಿತರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಗಂಭೀರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅದರ ರೂಪವು ಚರ್ಚೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದದ್ದು ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಎಂದರೆ ಸಾಮಜದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿಜವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಪರವಾದ ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.ಅದರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನ ಭಾವನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಅದು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ಕಾಣಬಾರದು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರೆಕ್ಟನ ನಿಲುವು. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು

ಒಂದೂ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಕಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಬಹಳವಿದೆ. ಅದು ಭಾವುಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯ ಅಂಶವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ.

ವಾಸ್ತವವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.. ಲೇಖಕನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನುಕರಣೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ.ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ರಚನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ಸಲಕರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅದು ನಿಜವನ್ನು ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಪರಿಚಿತೀಕರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಸತನವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.ಅವರಿಗೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಮಂಡಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾಯತ್ತ ವಿಚಾರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆಯೂ ಇದೆ. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲಾವಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ತಜ್ಞರು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ನೀತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.

✦

ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

❖

ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಶಯ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಆಗಬಹುದು. ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ; ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ನಿರೂಪಣೆ, ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆ. ನಾಟಕದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಿಥಾಲಜಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಭಾಗವತ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಚನ ಮಾಡುವುದು, ನಿರೂಪಿಸುವುದು, ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವುದು ಕೂಡಾ ನಿರೂಪಣೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈಚಿನ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಸಮಾಜವೂ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜವು ಕೂಡಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಒಂದು ಕತೆಯಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬಹುದು. ಅದು ಕೂಡಾ ಘಟನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅದನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಥನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲದೆ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಹಿಂದೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಬಂದಾಗ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೃಹತ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ರಚನೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳ ಮೇಳ ಗೀತೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥವು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಮತ್ತೆ ನಾವು ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ಹೇಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳ ಜಗತ್ತು ಇತ್ತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಹಕಾರ ಎರಡೂ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಜನರು ಕತೆಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದರು. ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಕಾರಣ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಆವರಣವು ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಒಂದು ಕಾಲವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡಿದರು. ಕತೆಯನ್ನು ಮುಂಜಾವದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಅವರು ರಾತ್ರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಅದು ಬಿಡುವಿನ ಕಾಲ. ಆಗ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾರು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರು ತನ್ನ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಹೇಳುವವನ ಬಯಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಮಾತಾಡುವುದೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಭಾವನೆಗಳು ಇವೆ ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲಾ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಕಥನಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. 1920ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಮೊನ್ ಫರ್ನೆಂಡಿಸ್ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಹೇಳಿದ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಅದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಾಯಿಪಾಠದಿಂದ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಪ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯ ಲೇಖಕರು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾಚೂನವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲ 'ನಾವೆಲ್ಲಾ'. ಆದರೆ ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸೌಂದರ್ಯದ ಗುಣವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಹಲವು ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಯೋಜನೆಯು ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕಥನಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ, ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸಣ್ಣ ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದು.

ಸಾರ್ತ್ರೆ ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎರಡನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾದ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು

ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸೂತ್ರವು ಇದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಇರಲಾರದು. ಸಾರ್ತ್ರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೆಲುಧ್ವನಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಗುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕತೆಗಳು ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇಕು ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಮಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾರೆವು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕತೆಗಾರ ಮೊಪಾಸನ ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು: ಅವನು ಫ್ರೆಂಚ್‌ನ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ. ಅವನು ಅನೇಕ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಆದರೂ ಕಾದಂಬರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಣ್ಣ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಲೇಖಕ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಅವನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ ಹೌದು. ಅವನು ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಶಾಶ್ವತವಾದ ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಚಹರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಮುಂದೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾದ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಅದು ಯಾಕೆ ಅದರ ಖುಶಿ. ಸಾರ್ತ್ರೆ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆಂದರೆ ಅದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಅವು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅನುಭವ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ನಾಸಿಯಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಿವಿಧ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಸಾರ್ತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಭವಿಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ನಾವು ಬದುಕುವುದು ವರ್ತಮಾನ. ನಮಗೆ ಮುಂದೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತು ಮತ್ತು ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಅದು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇಲ್ಲದ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನು ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತ ವರ್ತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ಭುತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಘಟ್ಟಿಯಾದ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು

ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಸಂಭ್ರಮಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚಿತ್ತಾಲರು ಮಾಡಿದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದರೆ ಇದು. ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕಳೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಬರಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಬೇರೆ. ಅದರ ಚಿತ್ರವೂ ಭಿನ್ನ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ತಡವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಬಹಳ ಬೇಗ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಒಂದು ಮಾತು ಇದೆ: ಜರ್ಮನಿಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನವು ಇತ್ತು ಆದರೆ ಕಥನ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ನಾವು ಕಥನವನ್ನು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿನ ಉಗ್ರಾಣದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ನೆನಪಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಓದಬಹುದು. ಓದದೆ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ನಮಗೆ ನಿತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ. ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು. ಅವನು ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರುಚಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾಲವು ಏಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸೀಮಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಲ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಗ್ರಾಮಗಳು ಮತ್ತು ರೈತರು ಕೂಡಾ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಹೇಳುವ ಕಾಲವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಎನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ನಿಲುವು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ನಿಲುವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆಧುನಿಕಯುಗದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಬೆಂಜಮಿನ್ – ದಿ ವರ್ಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಆರ್ಟ್ ಇನ್ ದಿ ಏಜ್ ಆಫ್ ಮೆಕಾನಿಕಲ್ ರಿಪ್ರಡಕ್ಷನ) ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರ. ನಿಜವಾದ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ. ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿರೋಧದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾಫ್ಕಾ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ನಿಲುವು. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಬ್ಬನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಸಾರದ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಬಹುದು.

ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದನ್ನು ದುರಂತ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಇದು ನಡೆದರೆ ದುರಂತ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಒಂದು ದುರಾದೃಷ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕುತೂಹಲ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ, ಕತೆಯಾದಳು ಹುಡುಗಿ ಮತ್ತು ಬೊಮ್ಮಿಯ ಹುಲ್ಲು ಹೊರೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಜೀವನದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಮತ್ತು ಮೂರು ದಾರಿಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.

ಹೆನ್ರಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಇದರ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬೇಕು: ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಕತೆಗಳು ನಮ್ಮ ವಾಕ್ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹೇಳುವ ಪರಂಪರೆಯ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರ ಇರುವ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನ. ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೂ ನಾವು ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ಅದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇರುವ ಕಷ್ಟವೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಶೈಲೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಬಹುದು. ಕುಂವೀಯರ ಅರಮನೆ ಮತ್ತು ಬೊಳುವಾರರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಓಟ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಯಾವುದೇ ಸೂಚನೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಖಳನಾಯಕ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾರಣಪ್ಪ, ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಡದಯ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಇದೇ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆನ್ರಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ನೋಡುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಥರ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನಮಗೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಾಟಕ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯ. ಕಾಣುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಾರ್ತ್ರೆ ಮಾತ್ರ ಮೊಪಾಸನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಹೇಳುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಬದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಕಥನ ಮತ್ತು ಹೇಳಿದ ಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹೇಳುವ ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವಾಗ ಕತೆಗಳು ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಳ, ಅವನ

ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೇಳುವ ಬರೀ ಒಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನೀಲನಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳ ಮೊತ್ತವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಚಹರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಾಗಲೋಡಿ ದೇವರಾಯರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವರು ಬರೆದದ್ದು ಕೆಲವು ಕತೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಅದು ನವ್ಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳು, ಅದರ ಪಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚ, ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ (ಅದು ಕತೆಯಿರಲಿ ಅಥವಾ ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯು ಇರಲಿ) ಅವುಗಳು ರೂಪಕ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಮೀಯುವ ಆಟ. ಇನ್ನೊಂದು ವಸುಮತಿ ಉಡುಪರ ಬಂದನಾ ಹುಲಿರಾಯ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ತರುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವನ್ನು ತರುವುದು ಅಂದರೆ ಕ್ಯಾಮರ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತರುವುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ತರುವುದು ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ.

ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ಎರಡೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಹಿದೇನ್ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಕತೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಲವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಕಾಲವು ಆ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಗಡಿಯಾರವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹಗಲು ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಉಪಕರಣವೂ ಹೌದು. ಅದು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಅನುಭವವೂ ಹೌದು. ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಸರಳ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದಂತೆ ಸ್ಥಾನಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಯಾವುದು ಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಹೇಳುವವನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕತೆಯೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವು ಈಗ ಎಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿದಿದೆ ಎಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈಗ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಅನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದು

ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಅದು ಕೂಡಾ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಡೆದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದನ್ನು ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು ನಿಜ. ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದು ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

✦

ಕಥನ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನದ ಸ್ವರೂಪ

❖

ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ನಿಜವಾ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅನುಮಾನ ಬಂದರೆ ತಕ್ಷಣ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜವಾ? ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಅನುಮಾನ ಬಂದಿರುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೆಟ್ಟದು ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವವರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸುಳ್ಳು ಘನತೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ಇದು ಗೊತ್ತು, ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಯಿಟ್ಟು ನಾನು ಸತ್ಯ ಸಂಧ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಅಗ್ನಿದಿವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದು ಈಗ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ನಾವು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಪರಿಕರ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಲೇಖಕರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದರು. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದ್ದರಿಂದ ಮೇಲರಿಮೆ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹತ್ಯೆಗೆ ಒಳಗಾದವನೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹತ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನವೀಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಈವತ್ತು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಿಸರ್ಗ, ಚರಿತ್ರೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯು ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದೂ ಹೌದು. ಸಂಕಥನಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಸಂವಹನವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಯಾವುದು

ನಿಜ, ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು, ಎಲ್ಲಿ, ಯಾವಾಗ, ಯಾಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಕಥನವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ರೀತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.. ಅದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಗತ್ಯ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಂಕಥನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಂಕಥನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂಕಥನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಅದು ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ತಾರ್ಕಿಕವೂ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ಟ್ರಾಪಿಕಾಸ್ ಅಥವಾ ಟ್ರಾಪೋಸ್ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಂದರೆ ಹಾದಿ ಅಥವಾ ಗುಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತು ಅನಂತರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದವೂ ಆಯಿತು. ಇಂಡೋ ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವನೆ (ಮೂಡ್) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಬಂದಿತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದೇ ಪದವು ಅಳತೆ ಎನ್ನು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ., ಅದು ಶೈಲಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಇದನ್ನು ಬಳಸಿದೆ. ಇದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈಗಂತೂ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅದನ್ನು ಭಾಷೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಗುಂಪು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು. ನಾವು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ವಾಹಕ. ಇಲ್ಲಿಂದ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು–ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆ ವಾಹಕವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ, ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಆವರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದರೆ ಅಷ್ಟು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಹೆರಾಲ್ಡ್ ಬ್ಲೂಂನ ಒಂದು ತತ್ವ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸೀಮೆಯನ್ನು ಅದು ದಾಟುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಥನಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನವು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಠ್ಯಗಳು ನಾವು ಭಾವಿಸುವಂತೆ

ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೇಖೆಯನ್ನು ಎಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಹಜವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ರಮ್ಯ ಕವಿಗಳು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಿದರು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸುವುದೂ ಒಂದು ಕ್ರಮ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಪದ್ಯದ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಕರಣೆಯ ವಾದವು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಅನುಕರಣಾವಾದಿಗಳು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಕ್ತಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಘಟನೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಷ್ಠವಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಸಹಜೋಕ್ತಿಯು ಯಾವತ್ತೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಉಕ್ತಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರದು. ಇರುವುದನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನವು ರಚನೆಗೆ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನವು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಬರುವ ಮೊದಲು ಲ್ಯಾಟೀನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು.. ಲ್ಯಾಟೀನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಡಿಸಿಕೊರೆರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪದ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಡಿಸ್ಕೋರ್ಸ್ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಬಂದಿದೆ. ಹಿಂತಿರುಗು ಅಥವಾ ಮೂಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಇರುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಇರುವ ಉಪಕರಣವೂ ಹೌದು. ನಾವು ಈ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಆವರಣದ ಒಳಗೆ ತರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ತರಲು ನಮಗೆ ಸಂಕಥನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಕಥನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಅನಂತರ ರೂಪಕ, ಉಪಮೆ. ಸಂಕೇತ, ಪ್ರತಿಮೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ರೂಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಗದಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರನ್ನು ಹಾಗೂ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಸಂಕಥನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಂಕಥನಗಳು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕಥನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಮಾತು ನಮಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡದೇ ಹೋದರೂ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವು ನಮಗೆ ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಕಥನವು ಅದರ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ವಸ್ತುವಿನ ಪುನರ್ರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞಾ ವಲಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು

ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಕಥನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಾವು ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುವುದು. ಆಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂತು. ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮೃದುವಾದ ಒಂದು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಇದರ ನಡುವೆ ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯೂ ಬಂದಿತು. ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಒರಟಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉಕ್ತವಲ್ಲ. ಶುದ್ಧವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಯೂ ಹೌದು. ಕಲೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದು ಜಾಗವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಇರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಕಥನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಕ್ತಿನ್ ಮತ್ತು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆವರಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದು ಪಡೆಯುವ ರೂಪಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ಸ್ಟೋರಿಟೆಲ್ಲರ್ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು 1936ರಲ್ಲಿ. ಅದು ಹಳೆಯ ಕತೆಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಹೊಸಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮತ್ತು ಬಕ್ತಿನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಎಪಿಕ್ ಮತ್ತು ಕತೆಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯ ಅರ್ಥವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಅದರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ರೂಪವನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದ. ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಏಕಾಂತವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅದನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಹೊಸ ಸಂವಹನವನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

✦

ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ

❖

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದವರಿಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ನಾಟಕಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿದಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದುರಂತ ನಾಟಕ ಮತ್ತೊಂದು ಸುಖಾಂತ ನಾಟಕಗಳು. ಸುಖಾಂತ ನಾಟಕಗಳ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಇರುವ ಆಸಕ್ತಿಯು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖಾಂತ ಮತ್ತು ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ದುರಂತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಅದು ಯಾಕೆ ನಮಗೆ ಹಾಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ? ಆದರೆ ದುರಂತವು ನಮಗೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅದರ ಅವನತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದುರಂತದ ಅವನತಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಬಹುದು. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ದುರಂತ ಹೇಳುವ ಅವನತಿಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಘನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.,ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವನತಿಯನ್ನು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅದು ನಾಟಕ. ಅದು ನಾಟಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನತಿಯು ಪ್ರದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವನತಿಯು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ದಿಕ್ಕನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ, ಕಾದಂಬರಿಯು ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಬಂದಿತು ಅದ ಅವನತಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.ಒಂದು ಮಾತು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ, ಒಂದು ರೂಪ ಅಳಿವು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈಗಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಪರಂಪರೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.. ದುರಂತ ಇಳಿಯುವ ಕ್ರಮ. ಅದರಲ್ಲಿ ಉನ್ಮುಖವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ.

ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು ಈ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕವು ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧ, ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಇದು ಅವನತಿಯು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ದೇವರ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾರು ದೇವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ಅನೇಕ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಹೇಳುವ ನಿತ್ಯದ ಜೀವನಕ್ಕೂ ದುರಂತ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ದುರಂತ

ನಾಟಕಗಳು ಹೇಳುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಈವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಂತರವು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅವನ ದುರಂತವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಾಟಕದ ಆವರಣವು ನಿತ್ಯದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಥನ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣದ ಹೆಸರು. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಲೌಕಿಕದ ತಾರತಮ್ಯಗಳು. ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ತಿರುಮಲಾಂಬ ಮತ್ತು ಎಂ.ಕೆ.ಇಂದಿರಾ ಅವರು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅಂಥಾ ಅವಕಾಶವು ದೊರೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದುರಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದುರಂತದ ಛಾಯೆಯು ಇರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾಟಕೀಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ದುರಂತದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವನತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ದುರಂತ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಬಣ್ಣದ ಮಾಲಿಂಗ, ಮಸಣದ ಹೂ, ಬೆಕ್ಕಿನ ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಓದುಗರಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕರುಣೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ದುರಂತ (ಚೋಮನ ದುಡಿ) ಮತ್ತು ಸುಖಾಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಹಾಸ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಾಲವಾದ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಾಸ್ಯವು ಮಧ್ಯೆ ಬಂದು ಹೋಗಲೂ ಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಾಯಿಗುತ್ತಿ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಕಿರುಗೂರಿನ ಗಯ್ಯಾಳಿಗಳು ಬರಹದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಇಟಾಲಿಯನ್ ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬೇರು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯಿತು. ಹೊಸದಾದ ಓದುಗ ವರ್ಗವು ನಿರ್ಮಾಣವೂ ಆಯಿತು. ಮೊದಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಕೆಲವು ಓದುಗರು ದುರಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ದುರಂತ ಮತ್ತು ಭಯಾನಕ ಚಹರೆಗಳು ಇರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಜನರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಒಂದು ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೋಜು ಬೇಕಿತ್ತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಇಷ್ಟ ಪಟ್ಟರು. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗಡಿರೇಖೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಪ್ಲೇಗ್, ಯುದ್ಧ, ಹತಾಶೆ ಇವುಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಹೇಳಿದರು. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದರೆ ಏನು? ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿದ್ದವು.ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ದುರಂತವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಮಹಾನ್ ರೋಗಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡಿದವು ಎಂದು ಲೇಖಕರು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಬರುವುದು ಸತ್ಯ.

ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಘಟನೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಏರಿಳಿತಗಳು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದು ಅನೇಕರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಳಿಕ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ದುರಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಒಂದು ಮಾತು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಮುಖ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ವಿಷಾದವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಗ್ರಾಮಾಯಣ, ಚೋಮನದುಡಿ ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಷಾದವನ್ನು. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಶೀತಲವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಾಶ ಅಥವಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಲ್ಲಟ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪಾದಳ್ಳಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಪಲ್ಲಟವೂ ಅತ್ಯಂತ ನೋವಿನದು.

ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಓದಿದರೂ ನಮಗೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸು ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರಯೋ ಅದು ಗದ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಗದ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವಿಕಾಸವಾಗದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಔರ್ಬಾಕ್ ಕೇಳಿದ: ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೂ ಸಮೀಪದ ಕಾಲುದಾರಿಯು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾರೆವು.

ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಇರುತ್ತಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಬಾಹ್ಯದ ಸಮಗ್ರತೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೃತಿಯ ಬಾಹ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸೂತ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯು ಅದರ ಒಳರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಾಟಕ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಧಾನ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಹರೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖಗಳಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಆದ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಕೆಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು; ಅವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನವು ಇದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ನಿರ್ಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಉಪಮೆಗಳನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುರಂತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ನಾಟಕವೇ ಒಂದು

ಸಂಕೇತವಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅನುಕ್ರಮತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುರಂತವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಅದನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಚಿಂತನೆಯ ಮಹತ್ವದ ಸಾರ ರೂಪ. ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಸಮಾಜ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಗದ್ಯದ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಸಮಾಜವೇ ಒಂದು ದಿಕ್ಕು ಮತ್ತು ದೆಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಅನಾವರಣವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಹಿತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಅವರ ಬವಣೆಗಳ ಕತೆಗಳು ಅಲ್ಲ. ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯವೆಂದರೆ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೇಳಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಿಷಾದವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ದುರಂತವು ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಜನರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ದೈವಾಂಶ ರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ. ದುರಂತ ನಾಟಕ ಎನ್ನುವುದು ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇರುವುದು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ. ನಾಟಕಕಾರನು ಇಡೀ ನಾಟಕವನ್ನು ನಾಯಕನಿಗೆ ಮೀಸಲಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ದುರಂತವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ದುರಂತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕಥನಗಳು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಕ್ರಿಮಿಯಾಗುವುದು ದುರಂತವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಹೌದು. ಜಾತಿ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾವನ್ನು ಅಪ್ಪಿದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ದುರಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ದುರಂತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೊಂದು ದುರಂತಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ದುರಂತದಿಂದ ಸತ್ತವರು ಎಷ್ಟು ಎಂದು ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಶಿತರಾದರು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಇಷ್ಟೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದುರಂತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಉತ್ತರವು ದೊರೆಯಲಾರದು. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಇಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಬಂಧವು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಯ್ಗೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಜಾರ್ಜನ ವಾದ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧವು ಭಿನ್ನ. ಎಲಿಯಟ್ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ವಿಧಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದುರಂತವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ವಿಧಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು

ಕಡಿಮೆ. ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲ, ಹಣೆಬರಹ, ಮಾಡಿದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸಲೇ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ಕರುಣೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಢಾಳಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಆಗಬಹುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ; ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎರಡೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ತುಂಬಾ ಉದಾರವಾದ ಪ್ರಕಾರವೂ ಹೌದು. ದುರಂತವು ಮಾತ್ರ ಹೀಗಲ್ಲ. ಅದು ನಾಟಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಭಕ್ತಿನ್ ಹೇಳಿದ್ದ: ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅವನು ಕಾಮಿಕ್ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ದುರಂತದ ಶೈಲಿಗೆ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಹಾಸ್ಯ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಗೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ದುರಂತದ ಛಾಯೆಯು ಬಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ವಿನೋದ. ದುರಂತವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ., ದುರಂತ ಮತ್ತು ನಗೆ ಎರಡೂ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ದುರಂತವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ದುರಂತವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ದುರಂತದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಗಂಭೀರ ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ದುರಂತ ನಾಟಕದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ. ಅಂಥದ್ದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಹೂಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೋದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ದುರಂತವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಭಕ್ತಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾವು ಮತ್ತು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂಥಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ದುರಂತವನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸುಖಾಂತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿವೆ. ಯಾರು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದನೋ ಅವನಿಗೆ ಬರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದುರಂತಗಳು. ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ದುರಂತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾರು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಆಗಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡಿದರೆ ದುರಂತವು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಧಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಎಲ್ಲಿ ಎಡವುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವಾವುದಾದರೆ ಮನುಷ್ಯ ತಪ್ಪು ಮಾಡದೆ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದನ್ನು ದುರಂತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಕ್ಕನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ದುರಂತ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಸಭೀಮ ವಿಜಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೌರವನದು ದುರಂತ. ದುರಂತ ಮತ್ತು ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡ ಎನ್ನುವುದು ದುರಂತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದುರಂತ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವೇದಿಕೆ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು

ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅನೇಕರು ಒಂದು ಅಂಶದ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಗಂಭೀರವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೀಲಿ ಕೈ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೂ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನೈಜತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹಳೆಯ ನಾಟಕಗಲೂ ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದನ್ನು ನೈಜತೆ ಮತ್ತು ನಾಟಕಗಳು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಟಕ ಎನ್ನುವುದು ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೆಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಜೀವನದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಟಕವು ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಸುಮ್ಮನೆ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಅನುಕೂಲತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ರಂಗಭೂಮಿಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಪ್ರಕಾರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯು ಹೌದು. ಅದು ಕೊಡುವ ಅನುಭವವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾತ್ರವೇ

ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ಜನರ ವರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮ್ಯಾಥ್ಯು ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ನಾಟಕ ಎನ್ನುವುದು ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಲು ಜನರು ರಂಗಭೂಮಿಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಾಟಕವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಓದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ನಾಟಕವು ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ನಿರ್ದೇಶಕ ಓದುತ್ತಾನೆ. ಓದಿ ರಂಗಪಠ್ಯವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಮೂಲ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಂಗಪಠ್ಯ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ರೂಪಾಂತರ ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ತದನಂತರ ನಾಟಕವನ್ನು ಒಬ್ಬ ನಟನೂ ಓದುತ್ತಾನೆ. ನಟ ಓದುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದೇಶಕ ನಟನಿಗೆ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಓದಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇವಿಷ್ಟು ಆದಮೇಲೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ, ಅದರ ಆಶಯ, ಅದರ ಸ್ಥಳ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ನಾಟಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ

ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪಾಲೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನೈಜ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ನೋಟವು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ ಮಾಡುವ ಮನೆಯಿಂದ ಶುರು ಮಾಡಬಹುದು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮನೆಯು ನಮಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಜಾಗವೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದುರಂತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತಾಸವಿದೆ. ಇವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದು ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ, ಇದನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಸೋಸಲ್ಪಟ್ಟದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರೆವು. ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ದುರಂತ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ದುರಂತ ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಂಶವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಧಿವಾದ ಕೂಡಾ ಇದೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದುರಂತ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮೊದಲು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಧಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಮೂಲ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಅನಂತರವೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಇಳಿದವು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬರುವಾಗ ದುರಂತ ಮತ್ತು ದೈವೀವಾದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದವು. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದುರಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತೀವ್ರತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆ ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಸ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಭೌತ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಭಕ್ತಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಮಿಕ್ ಶೈಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೆಲವು ಆಶಯಗಳಿಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ದುರಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ನಿಲುವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಇದು ನಿರ್ಣಾಯಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಗಳು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯೆ ನಮಗೆ ಬಲವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೂ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅವರು ಯಾಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದರು ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೀಡಿದರು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಾಹಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಈ ಮಾಧ್ಯಮ. ಅಂದರೆ ಇದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅವರ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒತ್ತಡವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾಗಿದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಲದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಓದು ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಹೊಸ ನಮೂನೆಯ ಓದು. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದು ಸಾಮಾನ್ಯವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯವೆಂದು ಅನಿಸಿತು. ಯಾರೂ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕಾರವೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಲೇಖಕನ ಮನೋಭಾವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನೂ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಲೇಖಕನ ಆಯ್ಕೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರು ಬರೆದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಜನರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಬರೀ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಇವೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು, ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಹರಡಿಹೋಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿಕರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಓದುಗರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಓದುಗರು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಪಳಗಿದವರು. ಆ ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಕತೆಗಳು ಇಷ್ಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಬಂಕಿಂಚಂದ್ರರೇ ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರು. ಅವರೂ ಗಳಗನಾಥರನ್ನು ಓದಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಆಗ ಇದ್ದ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತುಂಬಿತು. ಅದು ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿತು. ವಸಾಹತುಕಾಲವು ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಬದಲಿಸಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆಗಿನ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅನೇಕವಿವೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗ ಅತ್ಯಂತ

ಹೆಚ್ಚು ಯಾವುದನ್ನು ಓದಿದರೋ ಅಥವಾ ಓದಿಸಿದರೋ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆದವು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಓದನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಆಗ ದೊರಕಿದ ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಆಗ ಯಾವುದನ್ನು ಓದಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಓದಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಡೆದ ತರಬೇತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದು ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಆಗಿನ ಕೃತಿಗಳು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಭಾವುಕವಾದದ್ದೂ ನಿಜ. ಆಗ ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರು. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲಿಕೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಿಧದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಕಾರಂತರು ಆಗ ಬರೆದ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದು ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಈಗ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಕಾರಂತರಿಗೆ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತನ ಪ್ರಭಾವವಿಲ್ಲ. ಕಾಲ್‌ರಿಜ್ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಚೋಮ ಮತ್ತು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯರೇ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುರಿಯು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಮಾತು ನಮ್ಮ ರಾವ್‌ಬಹ್ಹೂರರಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಡದಯ್ಯನ ಕ್ರೌರ್ಯವು ಅನ್ಯರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯದು ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆಗಿನ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕರ ಗಮನವು ಬೇರೆಯಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಡುವಳಿ, ಆಚಾರ, ಜೀವನ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಆಗ ಇದ್ದ ಕಾಲವೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನು ಕೊಟ್ಟ ಸೂಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಸಂಕಥನಗಳು ಒಂದು ವಿಧವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಸೂಚಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸೂಚನೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರೂ ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಓದುಗರು ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ಒಂದು ವಿಧವಾಗಿವೆ. ಸೂಚಕರಾದ ಕಾರಂತರು ಸೂಚಿತರಾದ ನಮಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವರ ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಎಲ್ಲರೂ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದದನ್ನು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರು ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದು ಸರಿಯೆಂದು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ನಮಗೆ ಅವರು ಹೇಳಿದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ದರ್ಶನವೆಂದು ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ದರ್ಶನವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನೋಟವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ನಿಯಮವು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ

ಉದ್ದೇಶವೇ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿಯಮರಹಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶವು ಇರುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ. ಅವರಿಗೆ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕೃತಿಯೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮೂಡಲ ಮನೆಯ ಮುತ್ತಿನ ನೀರಿನ ಎರಕಾಽವ ,,,,,' ಎನ್ನುವ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಗು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರೂ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಸಮಾಜವು ಬೇಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಬೇಡವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಹುತೇಕ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯವುದು ಇದುವೇ.

ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವವರಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಯಾವತ್ತೂ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಾರು ಹೇಳಿದರು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದರು, ಹೇಳಿದ್ದರ ಕಾರಣವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪಂಪನು ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅದು ಅವನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವನ ಕೃತಿಯು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಪಂಪನಿಗೆ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದು ಆಗ ನಿಜವಾದ ಭಾಷಿಕ ಸಂಘರ್ಷ. ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಅನಿಸಿತ್ತೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿತ್ತು. ವ್ಯಾಸನ ಮಹಾಭಾರತವು ಇದ್ದದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಭಾಷೆಯು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೇ ಬೇರೆಯಿದೆ. ವ್ಯಾಸನ ಕಥನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅರ್ಜುನನ್ನು ವ್ಯಾಸ ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಧರ್ಮರಾಯ ಅಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಭೀಮನು ಮತ್ತೊಂದು ಥರದವನು. ಅರ್ಜುನನ ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರೆ. ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವವಾಗಿ ಭಾಷೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಅದರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಭೀರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು: ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯ

ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೌದು. ಭಾಷೆಯು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ ಅದನ್ನು ಆವನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಗಮನಿಸುವುದು ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಜ್ಞೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು, ಯಾಕೆ, ಹೇಗೆ, ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೇಖಕರು ಕೆಲವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಆ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಓದುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ : ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಚೋಮನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರು. ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಅವರ ನುಡಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ನಿಲುವನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಆಧಾರವು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಅವರು ಆಧರಿಸಿದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ರೂಪಗಳೂ ಇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಎತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಆಗ ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ನಾಡ ಸದಾಶಿವರಾಯರು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಕುದ್ಮಲ್ ರಂಗರಾಯರು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಗಾಂಧಿಯವರ ನಿಲುವುಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಹಾಗೂ ವಿನೋಬಾಭಾವೆಯರು ಭೂದಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ ಆಗಿನ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಕಾರಂತರ ಅನುಭವವೂ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇತ್ತು ಅಂದರೆ ವಾದವು ಇಷ್ಟೇ: ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಹೇಳುವ ವಿಷಯಗಳು ಬರೀ ಒಂದು ನೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಕೂಡಾ ಆಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಆಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಆಗಿನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಇದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಆಸಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಅಸ್ಪೃಶರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಲಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ದಲಿತರ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜಾತಿಯ

ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಆಗಿನ ಲೇಖಕರು ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಆಗ ಗ್ರಹಿಸದ ಕ್ರಮವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಗ ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಎತ್ತಿಕೊಂಡರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಕೆಲವು ವರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಮಾರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಬಳಸಲಾರ. ಭಾಷೆಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ನಿಯಮವನ್ನೇ ಲೇಖಕನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಲೇಖಕ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅನ್ವಯವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ವಯವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯದ ಹತ್ತಿರವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಳವನ್ನು ಲೇಖಕ ಗಮನಿಸದಷ್ಟು ಅವನ ಬರಹವು ಹೆಚ್ಚು ಆಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಅವನ ಬರಹವು ತೆಳುವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ವೀಕ್ಷಕ. ಅವನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನುಭವಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅಥವಾ ವೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಳುವುದರ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಿಟ್ಟನ್ನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತಾನು ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಲೋಪವನ್ನು ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕವೇ ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲ. ಬರಹವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಆಲೋಚನೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಮಾತಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ ನಮಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದರ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಕುರಿತು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಮಗೆ ಹೇಳಲು ಒಂದು ಮಾರ್ಗವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರಹವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದು ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ, ಅದು ಅಳುವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಅದು ಸಂಗೀತದ ಒಂದು ರಾಗವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾಕೆ ನಗುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಗು ಮತ್ತು ಅಳು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಿಕ್ಕ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜನಪದರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಅವರು ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಥನಗಳು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅವುಗಳು ಅವರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಅವರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಲಯಮಾದೇಶ್ವರ, ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣದಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಜನರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ದುರಾದೃಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಅವರು ಅನೇಕವನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆ ಅನ್ವಯವು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅನ್ವಯವು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಚೋಮನನ್ನು ನೋಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿವರಗಳು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ನೋಡಿದ ಚೋಮನಿಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚೋಮನಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಥವಾ ಇರಬಹುದು. ಚೋಮನೂ ಒಂದು ಮಾದರಿ. ಆಗ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅವನು ಅನ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೋವು ಇದೆ. ಭೂಮಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದೆ. ಚೋಮನಿಗೆ ಚೋಮನೇ ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರಂತರು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವ. ಗ್ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ದಾದನದೂ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಭಿನ್ನ. ಕಾರಂತರೇ ಆಗಲಿ, ಮಿರ್ಜಿಯವರೇ ಆಗಲಿ ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸರಿಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಚೋಮನದು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡವರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಎರಡೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಚೋಮನನ್ನು ಆಳುವವರು ಒಬ್ಬರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ, ಅವನ ತಾಯಿ, ಕಲ್ಯುಡ, ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಯರೂ ಆಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಫಿತೋಟದವರೂ ಅವನನ್ನು ಅವನ ಸಾಲವನ್ನು ಮರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಸು ಕೊಡು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಿನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೂಲಿಗೆ ಕಳಿಸು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಲವೂ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಆಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನ್ವೇಲನ ಕೇಡಿನ ಸ್ವಭಾವವೂ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಗಳು ಇವೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುಟುಂಬ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಚೋಮ. ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಕಿರಿಸ್ತಾನರು. ಆ ಕಾಲದ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆ ರಚನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ಸಮಾಜವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ರಚನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರಚನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಏನು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆಗಿದೆ. ಕಾರಂತರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡಿದ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರ ಗಮನವು ಯಾವುದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕ ದಾಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದಿನ ನಿತ್ಯವು ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿಯೂ. ಭಾಷೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಸಂಗೀತದ ಭಾಷೆಯು ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬನ ಮಾತುಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಡುವನಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದಿನನಿತ್ಯದ ಮಾತು ಅದರ ಸತ್ಯವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಸಂಗೀತದಂತೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದ ವಲಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕೃತಿಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಅದರ ಕಾರ್ಯದ ವಿಧಾನದಿಂದ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲು ಹೊರಟಾಗ ಅದು ಅರ್ಥದ ಹಿಂಸೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆಯು ಹೋಗಿ ಅದರ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ನಮ್ಮ ಓದಿಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯು ಹೇಳುಗನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಳುವವನು ಯಾರು ಮತ್ತು ಹೇಳುಗನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಯಗವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸುಂದರ ಆತ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಸುಂದರವಾದದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರ ಆಶಯವು ಹಾಗೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಹಿಂದೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ್ದು ಅನೇಕವು ಇದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಸದ್ಯತನವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ತಕ್ಷಣವೇ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅನಿಸಿತೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ರೊಮಾಂಟಿಕರ ನಿಲುವನ್ನು ಅನಂತರ ಬಂದ ನವ್ಯರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಾಗ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೇರೆಯಿತ್ತು. ಅವರು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನವ್ಯರು ಸುಂದರ ಮತ್ತು ಕುರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನವ್ಯರು ಸುಂದರ ಮತ್ತು ಅಸಹ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆಯಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ನವ್ಯರು ಹೇಳಿದರು. ನವ್ಯ ಮತ್ತು ನವೋದಯದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನವೋದಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಧೋರಣೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ನವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಧೋರಣೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ರೊಮಾಂಟಿಕರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಮಾಡಿದ್ದು ಇದನ್ನು. ಕುವೆಂಪುಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಸಂಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಕಡೆಗಿನ ಪಯಣ. ಅವರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇದು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಕೃಷ್ಣರನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದವರು. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನವು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿಲ್ಲ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ವಿವೇಕಾನಂದರ ಆಯ್ಕೆಯು ಜಾತಿ ಗ್ರಸ್ತತೆಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಯೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇವಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯವರ್ತಿ ಪೂಜಾರಿಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಕುವೆಂಪುರವರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಳಿಯ ಭಕ್ತರಾದ ಪರಮಹಂಸರಿಗೆ ಉಳಿದದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಅದು ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಅಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಬೇಂದ್ರೆಗೆ ಅರವಿಂದರು ಮುಖ್ಯರಾದರು. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಗ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಇತ್ತು. ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ಮಿರ್ಜಿಯವರ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ನಿಸರ್ಗ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕೃತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೇ ಅದರ ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ಕಥನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡದಷ್ಟು ಒಂದಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಮಾತು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿರ್ಜಿಯವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಯಾವುದು ದಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಫೋಕಸ್ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯವೂ ಇದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಆವರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಭಾಷೆಯೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನವ್ಯರು ತಳೆದ ನಿಲುವಿಗೂ ಅಮೇರಿಕ ಹಾಗೂ ಯರೋಪಿನ ನವ್ಯರು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕರಕ್ಕೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬಹುಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಅಳಿದು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯೇ ನಮಗೆ ಬೇಲಿಯಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಮೂಲಕ ಕೆಲವನ್ನು ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಈಗ ಅನೇಕರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಅನೇಕರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಟ್ಟದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಗೆ ಯಾರ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅನೇಕರು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಬರೀ ಸೀಮಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಉಳಿದ ಅಂದರೆ ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ

ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಗೌಣವಾಗುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅಮೇರಿಕಾದ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ನೋಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಅದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದನ್ನು ಲೇಖಕನು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೊರತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅದರ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರನಿಗೂ ಅದರ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶೈಲಿಗೂ ಲೇಖಕನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗ. ಮಾತು, ಬರಹ, ಧ್ವನಿ, ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಬರೆಯುವಾಗ ಕೆಲವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಅದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇಕಾ ಬಿಟ್ಟಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಬರೆದ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಾಜರಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಯಾವುದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರಂಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಅದನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಮಾಡಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೇಖಕನು ಒಂದು ವಾಹಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರವಾನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ಜೋಡಣೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೂ ಅದರ ಶೈಲಿಗೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮಾತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬರಹವು ಕೊಂಚ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದರೂ ಅದು ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಅಪಾಯವೂ ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಥವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಅಪಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶವು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬರಹಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಆಶಯವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬದ್ಧತೆಯವರು ಮಾತಾಡವುದಕ್ಕೂ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳು ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಬಲಪಂಥೀಯರು ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈಗ ಬೇರೆ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಯಾರೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಊಹಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಕೆಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಅಗಿದೆ. ನಾನು ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಉಪಯೋಗವೆಂದು ಕುವೆಂಪು ಕೇಳಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರೆ ಪರಿಣಾಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದು ನಿರ್ವಾತವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ನಾವು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಯಾಕೆ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಅನುಕ್ರಮತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತಿಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನವ್ಯವು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಓದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ನಿಕಟ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೀ ತುಂಡಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪಭೇದ ಗುಣವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಳುವಾಗಿದೆ.

ನಿಕಟ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ತಂತ್ರ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಲು ಮತ್ತು ಸಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಅದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಅದು ಒಂದು ಲೋಕವೆನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನವಾಗುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಬಾರದು. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಕೃತಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನವ್ಯವು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ಯಾರೆ ಆಗಿರಲಿ ಅವನ ಕುರಿತಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಳೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಎಂದು ನಿಕಟ ಓದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದಿಗೆ ಮುಕ್ತ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ನಿಯಮವು ಒಂದು ನೆಲೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ ಅದು ರೋಗಿಯೆಂದೂ ಓದುಗನು ಅದನ್ನು ಮರುಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಧಿಸಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಸತ್ಯವು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅದರಾಚೆಗೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ರಚನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ರಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆನ್ವಯಿಕತೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ನಾವು ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತಾಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.

ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರದರ್ಶನವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವಾಸ್ತವ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ, ನೋಡಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ವಾದಿಸಿದ್ದೇವೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ನೋಟ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನೇಕವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬರಹ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕನು ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕಾರಣ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೇರನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು

ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಯಾವಾಗ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದಿನ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಓದಿನಲ್ಲಿ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದಲ್ಲಿ, ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಲೋಕವೂ ಇದೆ. ಕೃತಿಯ ಆಶಯವೆನ್ನುವುದು ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹೊರತು ರಚಿತವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಸ್ತರಣೆಯು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅನ್ವಯವೇ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದು ಹಲವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಲುವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಬರಹವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಬರಹದ ರೂಪವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಉತ್ಪಾದನೆ. ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ರಚನೆಗಳು ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೂ ಒಂದು ತರ್ಕ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಬರಹದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬರಹವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಯೋಚನೆ ಮತ್ತು ಬರಹವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಉದಾರತೆಯೂ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಬರೀ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಧ್ರುವೀಕರಣ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಬರಹದ ಕುರಿತಾದ ಧೋರಣೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ರುವೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ರತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಪದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮುಕ್ತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಓದಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಓದಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದಿನ ಮುಕ್ತತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಯ್ಕೆಯೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕನೆಂದರೆ ಅವನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತನು ಅಲ್ಲ. ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ. ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವುದು.

ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ನಾವು ಅವನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ವರ್ಗಾಂತರವೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವಾಗ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕವು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ಥಾನಂತರವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕನು ಅದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಖಚಿತ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯ ಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಓದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆದ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಬೇಕಾದಂತೆ ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಸಂಗತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಓದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನಿಯತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಅನ್ವಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದರ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕೃತಿಕಾರನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕನ ಪಾತ್ರವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಗಳು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯೆ ನಮಗೆ ಬಲವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೂ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅವರು ಯಾಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದರು ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೀಡಿದರು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಾಹಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಈ ಮಾಧ್ಯಮ. ಅಂದರೆ ಇದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅವರ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒತ್ತಡವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾಗಿದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಲದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಓದು ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಹೊಸ ನಮೂನೆಯ ಓದು.

ಓದಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಓದಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದಿನ ಮುಕ್ತತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಯ್ಕೆಯೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕನೆಂದರೆ ಅವನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತನು ಅಲ್ಲ. ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ. ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವುದು. ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ನಾವು ಅವನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ವರ್ಗಾಂತರವೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವಾಗ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕವು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ಥಾನಂತರವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕನು ಅದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಖಚಿತ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯ ಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಓದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆದ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಬೇಕಾದಂತೆ ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಸಂಗತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಓದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನಿಯತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಅನ್ವಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದರ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕೃತಿಕಾರನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕನ ಪಾತ್ರವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಬೇಕು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.

✦

ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಗಳು

❖

ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ. ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಇದನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಬಹುದು: ಇದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ: "ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದಲೂ ನಂಬಿ ಬಂದಿರುವ ದೇವರನ್ನು ಮರೆತು, ತಾನಿಂಥ ಉದ್ಧಟ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ – ಪಾದ್ರಿ ಮತದವರು ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲವೆ ?. ಕಷ್ಟ, ಸುಖ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತೇಯರಿಗೂ ತಪ್ಪಿದುಂಟೆ ?. ..... ಏನೇ ಇರಲಿ, ಇದ್ದಂತೆ ಇದ್ದು, ಬಂದುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ" – ಚೋಮ (ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಪು. 133).

"ಅದೇ ! ಅಯ್ಯೋ ಅಪ್ಪಾ, ಸುಮ್ಮನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಚಿಂತೆಯನ್ನು ನೀನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀ, ನಾವು ಹೊಲೆಯರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ, ನಮ್ಮ ಅಂತಸ್ತಿಗೂ ಮೀರಿದ ಆಸೆ ಹಿಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ? ಅದೃಷ್ಟ ಬೇಡವೆ ? ಮುಖ್ಯ ಬೇಕು ಅದೃಷ್ಟ. ದೇವರು ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರಬೇಕು" – ಬೆಳ್ಳಿ (ಚೋಮನ ದುಡಿ, 110).

ಕಾರಂತರು ಈಗಿನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಳಬರು. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಆಗ ಹೇಳಿದರು ಅದು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಂತರದ್ದು ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಅವರು ಅನೇಕವನ್ನು ನೋಡಿದರು ಮತ್ತು ಬರೆದರು. ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಅವರು ಬರೆದುದು ನಮಗೆ ಈಗ ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬರೆದದ್ದು ಜೀವನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕುರಿತು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸುನಾಮಿಯಾದ ಅಲೆಯಂತೆ ಕಾಣುವಾಗಲೇ ನಮಗೆ ತೇಜಸ್ವಿ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು ಹಾಗೂ ದೇವನೂರರ ಬರಹಗಳು ಬೇರೆ ಆಯಾಮಾವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕಾರಂತರು ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಯಾರನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಧಿಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನರುಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಇರುವ ಜನರನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಬರೆದರು. ಅವರು ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಜನರು ಹೇಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನವು ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ದಟ್ಟವಾದ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ನಮಗೆ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನವೇ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ನೋಟವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ಇಡೀ ಊರೇ ಜಯಂತಿ ಮತ್ತು ರಫೀಕ್‌ಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎರಡೂ ವಾಸ್ತವದ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಆ ಭಾವನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸೌಂದರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧ ಆದರೆ ಇದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿ ಇಬ್ಬರೂ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಏನು ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಥರ

ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ, ಮತ್ತು ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಪಠ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಓದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವ ತರಗತಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ನೆಲೆಯು ಇತರ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನೆಲೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಅಧ್ಯಾಪಕನು ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಾಹಿತ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕೀಯ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಏನೇ ಮಾಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸಮಾಜದ ನಂಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಕಾರಂತರ ಬರಹವನ್ನು, ತೇಜಸ್ವಿಯವರನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಂತರು, ಕುವೆಂಪು ಮೊದಲಾದವರು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗತೊಡಗಿದ್ದವು. ಆಲೋಚನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಬರತೊಡಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಆಗ ಹೊಸದಾಗಿ ದಕ್ಕಿದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ನಮಗೆ ಇತ್ತು. ಅದು ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಯ ಫಲವೂ ಹೌದು. ಶಿಕ್ಷಣದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಇದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಧೋರಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆ ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಆತಂಕ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ನಾವು ಏನು ಕಲಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಲಿಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಿಕೆಯ ಹೊರಗೆ ಇಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಒಂದು ಭಯವನ್ನು ಅದು ನಮಗೆ ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿತು. ಆ ಭಯವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜ್ಞಾತ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾತ ಎಂದೂ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಅಜ್ಞಾತ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಯೋಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದೆವು. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೂ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಇದ್ದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಎರಡು: ಒಂದು ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ (ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಮಾನ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾಗದ ಜ್ಞಾನಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ) ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದೇಹಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಸಂದೇಹಗಳು ಈವತ್ತೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು? ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಕುಲಜ್ಞಾನ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅರಿವು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ

ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಪುರಾಣಗಳು ಅದರ ಅನ್ವಯಗಳು ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವು ಮತ್ತು ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಬದಲಾದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಮಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಥರ ಹುಡುಕಿದರು. ಕುವೆಂಪು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾದವು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರಗಳು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂಪಟ, ಕೋನಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಇದ್ದ ಅಧಿಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದವು.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಆಯಿತು. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಾವು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬದಲಿಸಬಲ್ಲೆವು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಆಧುನಿಕ ಯಗದಲ್ಲಿ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ರಾಜನ ಸೊತ್ತು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ಇದನ್ನು ನಿಸರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಇದು ಅಂದರೆ ನಿಸರ್ಗವು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು. ಮನಸ್ಸು ಭೂತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವದಂಥ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿತು. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಯಾವೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರ ನಿಲುವು. ಕುಡಿಯರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಸರ್ಗದ ಚಿತ್ರ ಎರಡೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವು ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜನರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಟ್ಟು ಬಂದರೆ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವದಲ್ಲಿ ಕಾಡು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗಳವನ್ನು ಮಾಡಲೂ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂದು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜ್ಞಾನರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಓದು ಮತ್ತು

ಚಿಂತನೆಗಳು; ಅವುಗಳ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಗಳು ಇಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಮಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಮಗೆ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಚಿಂತೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಯಾವಾಗ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತೋ ಆಗ ಅದನ್ನು ಜನರು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು.. ಜ್ಞಾನವು ಭಿನ್ನವಾದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ತೆರನಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವೂ ಆದವು. ಯಾವಾಗ ವಿಭಾಗಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಪಡೆದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಶಾಕುಂತಲವನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಿಸ್ತಾಗಿ ಓದುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಣಿತದಂತೆ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ವಿಚಾರ. ಅದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆ, ಅದು ಅನುಭವಲೋಕ, ಅದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮ ಮುಂತಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎರಡನ್ನೂ ಬೇರೆ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಎಲ್ಲೆಯು ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಜನರು ಒಪ್ಪುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಉಂಟಾಯಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಕಾರಣವಾದವು ಅನೇಕವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿತು. ನಾವು, ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ವಿಧಿಯು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದದ್ದು ಒಂದು ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರು ನಂಬುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ಪುರಾಣಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ, ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದವು. ಮನಸ್ಸು ಅದರ ಸತ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ತರವಿದ್ದರೆ ಬಹಿರಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಹಿರಂಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಾಯಿತು. ನಾವು ನಮ್ಮದೇ

ಆದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಲಕಾನ್ ಕಾರಣವಲ್ಲದ ಆತ್ಮರತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಅತ್ಮರತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಕೂಡಾ ಪ್ಲೇಟೋನ ಮೂಲಕ. ಅನೇಕರು ಅವನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋ ಅಡಿಗಲ್ಲನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ವಿಂಗಡಣೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ದೈವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚೋಮನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಒಳ ಮನಸ್ಸು ಕಲ್ಕುಡನನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದೆ. ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ದಾಟುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಕೆಲಸವು ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಂಬಿದವರು ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಇರುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂತು. ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಆದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಅನಂತರ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಸ್ಕೆಲಿಂಗ್ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಧೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವಾದಗಳು ಬಂದವು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾದವು ಮುಂದೆ ಬಂದವು. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಆಯಿತು. ಹೆಗೆಲ್‌ನ ವಾದವು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ನನಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಜೀವನದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸಾಧಿಸವುದು. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಂತಿಮವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧಿತ, ಇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಇದೆ. ಕಾರಂತರು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ತಿರುಗಾಟವನ್ನು ಬರಹದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೋಕ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಲಕಾನ್ ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಗೂ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಇಲ್ಲಿ ಆಗ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು

ಹೇಳಿದ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲಕಾನ್ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬಯಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಲಕಾನ್‌ಗೆ ಅನುಮಾನವೂ ಇದೆ. ವರ್ತುಲದೊಳಗೆ ವರ್ತುಲ ಇರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸೂಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕನನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗಲ್ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಸೂಚಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಇರುವ ಸಾಧನವೂ ಆಗಿದೆ.

ಲಕಾನ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಿಹ್ನೆಯು ಇದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು. ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಚನಾವಾದವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ಆದರೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಂವಾದಿ. ಅಪರಿಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅನ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕನು ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದುವೇ ನಿರಚನೆಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಪೂರ್ಣವಾದ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರಾಂಶದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇತ್ತು. ಹೆಗೆಲ್ ಹೊರಗಿನದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು: ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಿಂತನೆಗೂ ಪ್ಲೆಟೋನ ಚಿಂತನೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಲಕಾನ್ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಿಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನುಭವವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ

ರೂಪ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಕಾನ್ ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಸಮಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಯವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ನಿಂತ ನೀರು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಯ, ವಾಸ್ತವ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು – ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಅಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕಾಲವು ಅವನ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಅವನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅವನ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಲೂಬಹುದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಾವರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಕಾಲವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎರಡೂ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನದೋ ಅಥವಾ ಒಳಗಿನದೋ ಎನ್ನುವುದು ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು.

ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕಾಣದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಕಾಲವು ಬಂದಾಗ ನಾವು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ, ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಅಂದರೆ ನಾವು ಬದಲಾಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಕರೆದ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದ. ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಗಣನೆಯನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಲವನ್ನು ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಣಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಯೂ ಇದೆ. ಪ್ಲೇಟೋನಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಾತ್ಸಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ: ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಬಂತೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅವರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಹೊಸದಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಒಂದು ವಲಯಕ್ಕೆ ತರುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಅನೇಕ ದೆವ್ವಗಳು, ಅನೇಕ ನಿಸರ್ಗ, ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೇಡು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಒಂದು ವಿಚಾರವಾದವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಭೇದ. ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಲೋಕವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದರ ಪ್ರತಿಫಲನವಾಗಿದೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಿವಾರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಘಟನೆ. ಆದರ್ಶವೆಂದರೆ ನಾವು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೇಳಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆದರ್ಶ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮ. ಅದು ನಮಗೆ ದಕ್ಕಬೇಕಾದ್ದೂ ಹೌದು.

ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕರು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಥರ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದರೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವು ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂದಿತು. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದು ದಕ್ಕುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಚಿಂತಕರ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಪದಗಳನ್ನು ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ, ಹಾಗೇ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು ಎಂದು ಆ ಕಾಲದ ಚಿಂತಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅಂಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಆಗ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವು ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರು ವಿವರಿಸಿದರು.

ರಸೆಲ್ ಹೇಳುವ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪುರಾಣಗಳು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ದೇವರು ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಅವು ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಿದ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳು ಇದ್ದವು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅವನು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಅವನಿಗೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಏನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದರಂತೆ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯೇ ನಮಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನರು ದೇವರಿಗೆ ಭಯ ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವನೇ ನಮಗೆ ಗುರಿ, ನಮ್ಮ ಪಾಪವೋ, ಪುಣ್ಯವೋ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ದೇವರ ಪಾದವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ನಾಮದ ಬಲವು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಯಾರು ಅವನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ದೇವರು ಒಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯೇ ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ದೇವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ವಿಧಿವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅವನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವನು ಸಕಲ ಚರಾ

ಚರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಾರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಅನಾರೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ದೇವರ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇವುಗಳು ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು. ನಾವು ಸ್ವತಃ ಏನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ದೇವರ ಋಣವು ನಮಗೆ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಬೇಕು. ಅವನ ನಾಮ ಸ್ಮರಣೆಯೆ ನಮಗೆ ಅವನ ಋಣವನ್ನು ದಾಟಲು ಇರುವ ಒಂದು ದಾರಿಯೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದುದು ಬೇರೆ. ದೇವರು ನಮಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂದಾದರೆ ನಾವು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಇದ್ದೇವೆ? ಕೂತಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಬಾಯಿಗೆ ಅನ್ನವು ಬಂದು ಬೀಳುತ್ತದೆಯೇ? ದೇವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತನೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತರ್ಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ತರ್ಕವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ತರ್ಕವು ಒಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಧಿವಾದವು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಧಿವಾದಿಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು. ಅವರು ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಅವನು ಶಕ್ತಿವಂತ ಮತ್ತು ಅವನು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಉಂಟಾಯಿತು. ಚೋಮನಿಗೆ ದೈವ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಆದರೆ ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲಚ್ಚನನ್ನು ಆ ಥರ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೈವೀವಾದಿಯಾದ ಅಥವಾ ಭೂತವಾದಿಯಾದ ಚೋಮನು ಇಬ್ಬರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ: ಒಬ್ಬರು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ. ಅವರು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೆ ಅವನ ಸಣ್ಣ ಆಸೆಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಲು ಶಕ್ತರು. ಮತ್ತೊಂದು ಭೂತ. ಇದು ದೇವರು ಅಲ್ಲ, ಭೂತ ಎಂದು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭೂತವು ದೇವರ ಆಳು. ಅದರ ಜಾಗವೇ ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಲ್ಲೋ ಒಂದು ಮರವೋ, ಗುಡಿಯೋ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೇವರಿಗೆ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅವನ ಸುತ್ತ ಪರಿಸರವು ಇರುವುದು ಒಂದು ಮಾದರಿ. ದೇವರು ಕೇಂದ್ರವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನು ಅವನ ಕೆಳಗೆ ಆಳಿನಂತೆ ಇರುವುದು ಬೇರೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿತು: ನಾವು ದೇವರ ಆಳುಗಳೇ? ಅಥವಾ ನಾವು ದೇವರ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದವರೇ? ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆ? ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಋಣ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆಯಿದೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಏನು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಟ, ಪವಾಡ, ಮದ್ದು ಹಾಕುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವು ಹೌದು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಚಹರೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾದವು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಯಿತು. ಕಾರಂತರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಒತ್ತಾಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೊಸದಾದ ಕೆಲವು ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದು ಜನರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿತು. ತರ್ಕಗಳು ಬದಲಾದವು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದವು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಹೆಗೆಲ್ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಾಂತರಗಳನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದ್ವಂದ್ವ ಎಂದರೆ ಅದು ಎರಡು ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕವೆಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಎರಡನೆಯಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕವಾದ ನಿಲುವು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಟಣೆ. ಇದನ್ನು ಊಹಾತ್ಮಕ ಎಂದೂ ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ನೆಗೇಶನ್) ಆಂತರಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಸರಳವಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾದ ಅರ್ಥವು ಇದೆ. ಸಂಕಥನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು ಪ್ಲೇಟೋ ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಆಗುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ನಮಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಅನನ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ವಾಸ್ತವವು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಮಾತಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಮಗಾಗಿ ನಾವು ಆಗುವುದು. ಇದನ್ನು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ನಾವು ಆಗುವುದು. ಇದು ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಿವೇಕಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಸಮಗ್ರವಾದ ಒಂದು ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಿವೇಕಿಗೆ ತಾನು ಏನು ಮತ್ತು ಎತ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವೂ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ವಿವೇಕಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತುಂಬಾ ಶುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಅರಿವು. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೂ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಎರಡನ್ನೂ ಈವತ್ತು ನಾವು ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ. ಅದು ಅಮೂರ್ತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕ್ರೋಚೆ ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ: ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹುಟ್ಟುವುದು ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯದಂತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟದ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ

ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾತುಕತೆಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋ ಅವರ ಮಾತಿನ ಕ್ರಮವು ಈ ರೀತಿಯದು. ಇದನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನ ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಮಾತಿಗೆ ಮಾತು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತರದ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್‌ನ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಥೀಸೀಸ್ ಮತ್ತು ಆಂಟಿಥೀಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಸಾರ ಎನ್ನುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಏಕಮುಖವಾದ ನಿಲುವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಶಯ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅವನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನ್ವಯದ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯದ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಮೇಲು ರಚನೆ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಸಮಗ್ರವೂ ಆಗಿದೆ. ಮರ ಮತ್ತು ನೆರಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ನೆರಳು ಸತ್ಯವೇ ಸುಳ್ಳೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ನಾವು ಬರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭೂತಕಾಲವಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಬರಹದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಕಳೆದು ಹೋದ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು.

ಹೀಗಾಗಿ ಲಕಾನ್ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಹಾಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾರರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉದ್ದೇಶಿತ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವ ಇದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುವುದು ನಿಜ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಂಕೇತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಸೂಚಕನು ಇರುತ್ತಾನೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಭವನ್ನು ಅವನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಕತೆ, ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಚಕನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಸೂಚನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅರ್ಥ ಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಅರ್ಥದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥದ ಅನುಭವ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಅವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾಡುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾರು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ದೇಶವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಸೂಚಕನು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು

ನಿಲುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರು ಹಾಗೂ ಸೂಚನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಾಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ನಿಜವಾದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಎದುರು ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಚಾ ಅನುಭವಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಸ್ತವವದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವುದನ್ನೋ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಕ್ಕೆ ಆಶಯಗಳು ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಹೌದು.

ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ತಾತ್ವಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಡೆಯವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ದಾಖಲೀಕರಣವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಖಲೀಕರಣವು ನಡೆಯುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಆಕರಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಆಕರಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕಿವಿಗಳೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅದು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಕತೆಗಾರನೂ ಇದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನೂ ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ದೊರೆತದ್ದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನಗೆ ಯಾವುದು ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವಿವರಣೆಯು ಕೂಡಾ ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಒದಗಿಸುವುದು ಅವನ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ತಾನು ಕಂಡದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುವುದು ಭಾಷಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಕತೆಗಳು, ಬ್ಯಾಲೆಡ್‌ಗಳು, ಪರಂಪರೆಗಳು ಇತಿಹಾಸವು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವುಗಳು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ನಿಜವಾದುದು ಏನು ಇದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಹಾಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ತನಗೆ ಸಿಕಿದ್ದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನು ಎಂದರೆ ಅನುಭವವವು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ನೋಟ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಕತೆಯೋ ಕಾದಂಬರಿಯೋ ಮತ್ತೊಂದೋ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ.

ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇರುವುದನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು ಅವನ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಅವನು ಏನನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಗುರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಥರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅನನ್ಯತೆಯು ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅದರದೇ ರಾಚನಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕ್ಷೇಪ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಾಹುಲ ಅನನ್ಯ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೂ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕೇವಲ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಅಸಂಖ್ಯಾತವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಗಳು ರಚನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವಾಕ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುವುದು ಅದರ ಜೋಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅನನ್ಯತೆಗಳೂ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ವಾಸ್ತವವಾದದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಇದರ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಹೊಸತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕೂಡಾ ದೊಡ್ಡವು. ಅದರ ಕೆಲಸಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪಠ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಮಾತ್ರವೇ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾರ್ತ್ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬಂತೆ ನೋಡಿದ. ಆದರೆ ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು– ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಬಳಕೆಯು ಹೇಗಾಗಿದೆ

ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಮೂಲರೂಪವೂ ಬಾರ್ತ್‌ಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಾಹ್ಯದ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಬರುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕೇತವೂ ಕೂಡಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕೃತಿಗೆ ಸೀಮಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಬಾರ್ತ್ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಬರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಾರ್ತ್ ಬಳಸುವ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ರೂಪದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು 'ಟೆನ್ಶನ್' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಳಸುವ ಪಠ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಲು ಸಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಧ್ವನಿ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನಿಂದ ಬರುವ ಅನೇಕ ಧ್ವನಿಗಳೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಯು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ವಿವರಿಸುವುದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತವನ್ನು. ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ; ಅವರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅರ್ಥದ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಿಘಂಟು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ರಷ್ಯನ್ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಚಲನಶೀಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

✦

ವಾಸ್ತವವಾದ

❖

ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ ಅದುವೇ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳೂ ಇವೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಬರಹಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಅದು ಬರೀ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಭಾಷೆಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವು ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಾಸ್ತವವಾದವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವೂ ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಒಂದು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೊರಗಿನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ತಲೆಯ ಮೂಲಕವೇ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಒಂದು ನಿಲುವಿನ ಮೂಲಕವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಯಾವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು.

ವಾಸ್ತವವಾದದ ಗುರಿಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಗುರಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಹೇಳುವುದು ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳ ತಕರಾರು. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಭಿರುಚಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಹೊರಗಿನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭೇದಗೊಳಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳು ಅದನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಒಂದು ತುಂಡಾಗಿ

ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದಿಗಳು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬಹಳ ಮಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದು ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಮಿತಿಯು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವತೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವೂ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾಳಜಿಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಅನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಮಾನದಂಡವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು, ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಅದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಜನರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅವನು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕಿವಿ, ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಸಮಾಜವು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ

ಬಂಡವಾಳವಾದವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಆದರ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬಡವರು ಇರುವುದೂ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವವರು ಹೇಳುವ ವಾಸ್ತವವು ವಿಕಾರವೂ ಹೌದು. ಅದು ಕೆಲವು ಮಿಥ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಮಿಥ್ಯೆಯು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೋಗು ಜೀವನವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಉಳಿದವರು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡವರು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅವರಿಗೆ ಚರ್ಚಾಹವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಜದ ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ತರ್ಕಗಳು ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಳುವ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಅದು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಸತ್ಯಗಳು 'ಆಗಿವೆ.' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಸ್ತವವು ಮಾರ್ಕ್ಸ ಮತ್ತು ಏಂಗಲ್ಸರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ವಾಸ್ತವ ಆಗಬೇಕಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕೌರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಉದಾರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಅಂಶವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಬಂದವು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಮೂಲತಃ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹದಗೆಡಿಸಿತು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳೂ ತರುವ ಹೇರಳ ಅಂಶಗಳೂ ಇದ್ದವು.

ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಅಂಶಗಳು ಎರಡೂ ಇವೆ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಬೇಗ ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೂ ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಶಯಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಅದಕ್ಕೂ ಆಲೋಚನೆಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಅದು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿತು. ವಾಸ್ತವವತೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ತಪ್ಪಾದ ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹಳೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಬದಲಾದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಗುಲಾಮರು ಇದ್ದರು. ಬಾರ್ಬೆರಿಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಇತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವೇ ಅನೇಕ ಹೊಸ ರೂಪಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಮೋರ್ಗನ್ ಇದರ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಮತ್ತು ಅವನ ಇತಿಹಾಸವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗುಟ್ಟಾರಿ ಮತ್ತು ಡೆಲ್ಯಾಸೆ ಅವರು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಈಡಿಪಸ್ ಮನೋಭಾವದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆದರ ಆಂತರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಬದಲಾಗಿದ್ದರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ಮನೋಭಾವವವೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಈಡಿಪಸ್ ಪುರಾಣವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟೂ ಹೌದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಇಬ್ಬರೂ ದೇಹವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಬಾಹ್ಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ತರ್ಕವಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ತರ್ಕವನ್ನು ಸ್ಕಿಜೋಪ್ರೆನಿಯಾ ಕಾಯಿಲೆಯು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ತರ್ಕವು ಇಲ್ಲ. ಸ್ಕಿಜೋಪ್ರೆನಿಯಾ ರೋಗಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಉಳಿದವರಂತೆ ಬಾಳಲಾರ. ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವನ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಸಮಾಜವೇ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ತಾಜಾ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಐಷಾರಾಮಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಆಧುನಿಕ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹೆಚ್ಚು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಎಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ರೂಪಿಸಿದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಾಧನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಮೊದಲು ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಗಳು ಇದ್ದವು. ಮಡಿಕೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಇವುಗಳಿಂದ ಜನರು ಬರಹಕ್ಕೆ ಶಿಫ್ಟ್ ಆದದ್ದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಬಿಲ್ಲು ಮತ್ತು ಬಾಣಗಳ ಅನಂತರ ಬಂದ ಕೃಷಿಯೂ ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬರಹವು ಒಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲು. ಬರಹವನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಇಷ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೆವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಕೂಡಾ ತನಗಾಗಿ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರ ರಚನೆಯೂ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಮತ್ತೆ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗಿನ ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯರು ಇದ್ದಾರೆ ಅದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಡೆರಿಡಾ ಕವಿತೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು; ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಗೆರೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒರಸಿಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನಿರಚನವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರಚನವು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಭಾಷೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಯುಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಅದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಲ್ಲ ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತ್ತು. ಅದರ ನಿಲುವು ರೊಮಾಂಟಿಕರ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ರೊಮಾಂಟಿಕರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸವು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಯಾವುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಬಹುದೋ ಅದನ್ನು ನವ್ಯರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮೂಲತಃ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಬರೀ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಮೌನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯದ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹತ್ತಿರ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಏನು ಎಂದೂ ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹತ್ತಿರ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಬರೀ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಟನನ್ನು ಹತ್ತಿರ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದು ಏನು?

ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಚರ್ಚೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನವೂ ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಯುಗದ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಲೇಖಕನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, ಲೇಖಕನ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಯುಗದ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರು-ಬದುರಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದುವೇ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕ. ಆ ತರ್ಕ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಬಲ ಅಥವಾ ದುರ್ಬಲತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ತರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಕಥನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿತ್ತು. ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದವು ಮಾಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರವಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಕೈಗಾರೀಕರಣ, ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಳ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗಗಳ ಉದಯ, ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಆಳುವ ವರ್ಗ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳು. ಆದರೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು.

ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇರುವ ಪ್ರಮುಖ ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಇದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಲೇಖಕನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವವಾದ (Critical Realism) ಚರ್ಚೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ಲೇಖಕರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ವಿವಿಧತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವು ಆತನ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಪ್ರಬಂಧ ಶುರುವಾಗದೇ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದು, ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಶತಮಾನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪದವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೆಳಸಿವೆ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಈಗ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪಡೆದಿದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪದ ಮಾತ್ರ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂಬುದು ಮೊದಲಿಗೆ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು.

ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ಅದು ವಹಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅಂಶವನ್ನಷ್ಟೇ ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ಮೊದಮೊದಲು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ದಿನದಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಮ್ಯತಾವಾದದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ದಿನದಿನದ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ನಿರ್ವಚನೆ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥಪ್ರಸ್ಥಾನ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಾಯಿತು. 18ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ವಿರೋಧ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ (ಸಹಜವಾದ)ಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಬಳಕೆ ಶುರು ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಚುರಲಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಂದಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡಾ ಬದಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ವಿಷಯದ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ 20ನೆಯ ಶತಮಾನ ಬಂದಾಗ ಇದರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾನಸಿಕ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಷ್ಯಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವನ್ನು 4 ಲಕ್ಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿರುವುದು
2. ಆಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ವಸ್ತು
3. ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆ

4. ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ – ಇವು ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ರಷ್ಯಾದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಂತರ ಏಂಗಲ್ಸ್, ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಣದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಸುವುದೇ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ. ಈ ವಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ ನಿಜದ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯೆ ನಿಜವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಂಡಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಯಾವತ್ತೂ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನಿಷೇಧ ಹೇರುವಂತದ್ದಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನು ವಿವರಣೆ ಇದೆಯೋ ಆ ವಿವರಣೆ 19ನೇ ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಾಜರಾದವು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ನಿಜಗಳೇನೇ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಿಜಗಳು. ಜಗತ್ತೂ ಹೌದು ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ದಿನದಿನದ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವಗಳು ಮತ್ತು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜಗಳು 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನೊಬ್ಬನ ಜೀವನಾನುಭವ ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಪಡೆಯುವುದು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಖಾಸಗಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅನುಭವ ಇವು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ರೂಪವೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ತರಹದ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಸಿದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಂವೇದನೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜೀವನ ಅನೇಕ ಸಲ ಅಮೂರ್ತ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಅನು ಸಂಧಿಸುವವರು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವತೆಯೇ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಂದರವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದಾಗ ಆ ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೇಮಂಡ್ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು 4 ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

1. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆಯುಳ್ಳ ಪರಂಪರೆಗಳು
2. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ವಿವರಣೆಗಳು
3. ಖಾಸಗಿ ವಿವರಣೆಯುಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಗಳು
4. ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು,

ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಲೇಖಕನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಎಂಬುದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೌಶಲ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಲೇಖಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಲೇಖಕ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಅಥವಾ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾನ ಒಡ್ಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದೇ ಸದಾ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವೆಂದು ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯ್ಸಂ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವತೆಯ ವಿವರಣೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

✦

ವಾಸ್ತವವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆ : ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ – ಚೋಮನ ದುಡಿ

❖

ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕ – ಜಾತಿ : ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣಪ್ರಭಾವವಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಬರಹದ ನಮೂನೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಂತೂ ಅಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ರೂಪ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ತಪ್ತಗೊಂಡ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಕ್ಕಿದ್ದ ಅನನ್ಯ ಸಾಧ್ಯತೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' – ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಕಾರಂತರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲೇಖಕರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನರ ಮೇಲೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ 'ಚಕ್ರವರ್ತಿ' ಗಳ ನೆರಳು ಹೆಚ್ಚು ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭೂ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಹಾಗೂ 'ತುಳು ನಾಡಿನ' ಅರಸರು ಒಂದೇ ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಬಂಗರು ; ಚೌಟರು ; ಬಲ್ಲಾಳರು – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರಸರು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದರು. ದೇವರ ಪೂಜೆ ; ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಆರಾಧನೆಗೆ ಕರೆದು ತಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗೆ ; ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯವು. ಇದರಿಂದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಇತರ ಜಾತಿಗಳವರು ಅಧಿಕಾರಯುತ ಸಂಪರ್ಕವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಈ ತರಹದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆ : ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಲ್ಲವರು ಮೇರರು ; ಪಂಬದರು ; ನಲಿಕೆಯವರು – ಮುಂತಾದ ಜನವರ್ಗವನ್ನು ದೂರ ಇರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಭೂ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಕರಾವಳಿಗೆ ತಾಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಎರಡರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮೈಸೂರು ; ವಿಜಯ ನಗರ ಮುಂತಾದ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳ ಆಡಳಿತಕ್ಕಿಂತ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರು ನೇಮಿಸಿದವರ ಆಡಳಿತವಿತ್ತು. ಜನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಥರದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿತ್ತು. ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಅರಸರು ಪ್ರಭಾವ ಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದರೂ 'ಕಲೆಗಳಿಗೆ' ಗಣನೀಯ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆತ ಚರಿತ್ರೆಯು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ ; ಮುದ್ದಣರಂಥವರನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಕವಿಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ – ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬದಲಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮಾಧ್ಯಮ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಭರ್ತಿಮಾಡಿಬೇಕು. ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ ಮತ್ತು ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ

ಯಕ್ಷಗಾನ ತಾಳ ಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು. ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಈ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಪ್ರೇರಕರು.

ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ. ಮಂಗಳೂರು ; ಬೈಂದೂರು – ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ 'ಬಂದರು ಪ್ರದೇಶ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೂ ಈ ಪ್ರದೇಶ ಪ್ರಮುಖವಾಯಿತು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರ ಹೀಗಿದೆ : ಐತಾಳರು. 'ಹಂಗಾರ ಕಟ್ಟೆ ರೇವಿಗೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಹಾಯಿ ಹಡಗುಗಳನ್ನು ಎಣಿಸತೊಡಗಿದರು. ಅಷ್ಟು ದೂರದಿಂದಲೇ, 'ಅದು ಖಂಡಿತಕ್ಕೂ ದೀವಿ ಮಂಜಿ ; ದೀವಿಯಿಂದ ಮಂಜಿಗಳು ಬರಲಿಕ್ಕಾಯಿತು. ಒಂದು ನಾಲ್ಕು ಮಂಜಿ ಜಾಸ್ತಿ ಬಂದರೆ, ಊರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಗೆ ದರ ಬಂದೀತು' ಎಂದು ಕೊಂಡರು" (ಪು. 40) "ಅವರಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಹಂಗಾರ ಕಟ್ಟೆ ಬಂದರಿನ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು, ಬಂದು ಹೋಗುವ ನಗೆ, ಮಂಜಿ, ಪತ್ತೆಮಾರಿ, ಮಚ್ವೆಗಳ ಹಾಯಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಹೇಳುವ ಗುಣ. "ಒ ಇದು ಕೋಟಿ, ಇದು ಪಡ, ಇದು ಮಂಜಿ' ಎಂದು ಎಷ್ಟು ದೂರದಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ದೀವಿಯದು ; ಇದು ಸಿದ್ಧಿಗಳದು ; ಇದು ಕೊಚ್ಚಿಯದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ.).

ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾದ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದು ಸಹಜವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಶರ ಜೊತೆಗೆ ಮಿಶನರಿಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಥೂಲನೋಟವಿದು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಶಾಲೆಗಳು : ಮುದ್ರಣಾಲಯಗಳು ; ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ; ಓದುಗವರ್ಗ – ಎಲ್ಲವೂ ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮುದ್ದಣ ; ಗೋವಿಂದ ಪೈ ; ಮುಳಿಯ ; ಕಾರಂತರಂಥವರು ಗದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲಿದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಯಶಃ ಮೇಲಿನವು. ಇವರು ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು. ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವರು ಕೂಡಾ. ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ – ಎರಡನ್ನೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ದಿನ ದಿನದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆಗತಾನೇ ಉದಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲವು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿನ ಘರ್ಷಣೆ : ಹಣದ ಚಲಾವಣೆ ; ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟಗಳು – ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ 'ಜಾತಿ' ಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ; ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಜಾತಿ'ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುವುದನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಒಂದು ತುದಿಯಾದರೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿ. ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಯೂ ; ನಿಮ್ನ ಜಾತಿಯು ಕೂಡಾ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಲೇಖಕರಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರು ಬರೆಯದಿರುವುದು ಮಾತ್ರ ತುಂಬಾ ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿ. ಚೋಮನ 'ದುಡಿ' ಹಾಗೂ ರಾಮನ 'ಕಡಲು' ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಇವೆ.

✦

ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು

❖

ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಮತ್ತು ಯೂರೋಪಿನ ಚಿಂತಕರಿಗೆ 'ಜಾತಿ'ಯ ಬಗೆಗೆ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತಕರಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ 'ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಅವನ ದೈನಂದಿನ ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆ. ಅದು ಹುಟ್ಟು ; ಮದುವೆ; ಸಾವು ; ಉಟೋಪಾಚಾರ – ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನೊಬ್ಬ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಸ್ಕೂಲ್ ; ಕಚೇರಿಗಳು ; ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಒಂದು ಜಮೀನುದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾರತ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ; ಹಾಗೂ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ (ಅಂದರೆ ಭೂಮಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ)ಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ನರಳಿದೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಹಳೆಯ ಸಮಾಜ ಜನಾಂಗವಾದಿ ; ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿ; ; ಬಂಧುತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತರತಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರೇರಿತ ಆಧುನಿಕ ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾನತೆ; ಗೆಳೆತನ ; ಭಾತೃತ್ವ – ಇತ್ಯಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಪಶ್ಚಿಮ 'ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ' (Civil Society) ವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿವರವೆಂದರೆ – ಭಾರತೀಯ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ವರ್ಣಕ್ಕೆ ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಅವರು ತಿಳಿಯಬೇಕಿತ್ತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ; ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ ; ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗರಿಕ, ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಚರ್ಚ್ ; ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಪರವಾಗಿದ್ದವು. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ; ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಬದಲು ಹೊಸ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವಾದ ಸಂದರ್ಭವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕ – ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ : ಪ್ರೆಸ್‌ಗಳು , ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಣ, ಕಾನೂನಿನ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಕೇತಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರವಾಸಿ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಬದಲಾವಣೆಗಳು (Nicolas Bdirks - Senecirate : H.L. (Edi) 1997, p. 121).

ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳು : ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಬಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ; ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದವು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಗುರಿಕಾರರಿಂದ ಹಕ್ಕುಗಳು – ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಬಂತು.

ತೀರಾ ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಜಾತಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಜಾತಿಗೆ ಇದ್ದ ಹಳೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೊರಟು ಹೋಗಿ ನವರಾಜಕೀಯ – ಅಧಿಕಾರಗಳ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಕಾರಂತರು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ತರುವ ರಾಮೈತಾಳ ಎದುರಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದು : ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಇರುವ 'ಅಧಿಕಾರ ' (ಪೂಜೆಗಳು : ಆಚರಣೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರು – ಭಕ್ತರ ಮಧ್ಯೆ ವೈದಿಕರು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಮಂತ್ರಗಳು ಗೊತ್ತಿದ್ದವು). ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಶ್ರಾದ್ಧದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಎಂದು ಅನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ಭರಾಮಿನ' ಬಗ್ಗೆ ದುಗುಡವಿದೆ. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯ ನಾಶದ ಬಗೆಗಿನ ಆತಂಕ ಸರಸೋತಿಗೂ ಕಾಡುತ್ತದೆ (ಪು. 164) ರಾಮೈತಾಳರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಅನಿಸುತ್ತದೆ : ... ಇಂಗ್ಲಿಷು ಕಲಿತ ಮಕ್ಕಳು ಮನೆಯ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಾರವು (ಪು. 182) ಹಾಗೆಯೇ 'ಮಿಶನರಿ'ಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬಗ್ಗೆ (ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ) ಚೋಮನಿಗೂ ಕಳವಳವಿದೆ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮತ್ತು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಜಾತಿಯೂ ಹೇಗೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಾರಂತರ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಗುಣವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇಂಗ್ಲೀಷು ಮಾದರಿಯ ಶಾಲೆ ; ಮಿಶನರಿಗಳು – ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೆರಳು ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

✦

ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ : ದಾಟಲಾಗದ ಬೇಲಿ

❖

'ಋಣ' ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಸಾಲ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ವೈದಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ದೇವ ಋಣ', 'ಗುರು ಋಣ', 'ಪಿತೃಋಣ' – ಮೂರನ್ನು ತೀರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. 'ದೇವ ಋಣ'ವನ್ನು ಪೂಜೆ, ಪುರಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ; ಗುರು ಋಣವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯ ದಾನದ ಮೂಲಕ ; ಪಿತೃಋಣವನ್ನು ಪಿಂಡ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ತೀರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. 'ಋಣ'ವನ್ನು ದಾಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಋಣ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಇದು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಒಂದು ಅಲಿಖಿತ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ – ಧನಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಿನ ಋಣವಿಲ್ಲ. ಒಕ್ಕಲಿಗೆ ಧನಿಯ ಋಣವಿದೆ. ಒಕ್ಕಲು ಧನಿಯನ್ನು ದಾಟಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು 'ಅಧಿಕಾರ'ವರ್ಗದ ಒಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ. ಹೇಗೆ 'ಋಣ' ವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ 'ಋಣ' ಪರಿಹಾರಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.[16] ಇದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕದ ಅರ್ಥವಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು 'ಋಣ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯಲ್ಲೂ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಪರಿಭಾಷೆ. 'ಋಣ'ವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಸಮಾನತೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು. ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಇದು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ದ್ಯೋತಕವೂ ಹೌದು. ಮೊದಲು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು:

ದೇವರು > ಮನುಷ್ಯ

ಭೂಮಿ > ಮನುಷ್ಯ

ಗಂಡು > ಹೆಣ್ಣು

ತಂದೆ – ತಾಯಿ > ಮಕ್ಕಳು

ನಿಸರ್ಗ > ಮನುಷ್ಯ

ಧನಿ > ಒಕ್ಕಲು

ಕೊಡುವವನು > ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವನು

ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳೇ ಪ್ರಧಾನ. ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಹೊರತು 'ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ', 'ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ' ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಋಣ ಪಡೆಯುವುದು ; ಋಣ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಋಣವನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಋಣ ಕಡಿಯುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. 'ಋಣ'ದ ವಿಷಯಗಳು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ನೀರಿನ ಋಣ'ವೂ ಒಂದು ವಿಷಯ. ರಾಮೈತಾಳರ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಸರಸೋತಿಯು ಹೊರಟು ಹೋದ ಮೇಲೆ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಪಾರೋತಿಯು ಸರಸೋತಿಯು

ಹೇಳಿದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮನೆಯ ಪಾರುಪತ್ಯ ತನಗೆ ಬೇಡ ; ಇಲ್ಲಿನ ನೀರಿನ ಋಣ ಮುಗಿಯಿತು ಅನ್ನುತ್ತಾಳೆ (ಪು. 39). ಕುಡಿಯುವ ನೀರಿನ ಋಣ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನೀರಿನ ಋಣಮುಗಿಯುತ್ತದೋ ಆಗ ಮನುಷ್ಯ ಆ ಊರನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ ತವರಿನ ಋಣ ಕಡಿಯುತ್ತದೆ (ಪು. 62). ನೀರಿನ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಋಣಾನುಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಶೀನಮಯ್ಯ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಋಣಾನುಬಂಧ ನೋಡಿ. ಅಲ್ಲಿನ ನೀರು ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದದ್ದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ನೀರನ್ನು ಹೋಗಿ ಕುಡಿಯುವುದು. ಮನೆಯ ಗುಮ್ಮಿನೀರಿನ ಯೋಗ ಬರೆದರೆ ಅದನ್ನೇ ಕುಡಿಯುವುದು (ಪು. 113). ಕಾಳನು ಮಾವಿನ ಮಿಡಿ ತಂದು ಕೊಟ್ಟುದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಉಪ್ಪಿನ ಕಾಯಿ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಹರಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ (ಪು. 57). ಮಗನ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ ತಿಳಿದ ರಾಮೈತಾಳರು ಮಗನಿಗೆ : ನೀನು ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವುದಾದರೆ ನನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿರಬೇಡ. ನಿನ್ನ – ನನ್ನ ಋಣ ಹರಿಯಿತು. ನಾನು ನಿನ್ನ ಅಪ್ಪನಲ್ಲ ; ನೀನು ನನ್ನ ಮಗನಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಪು. 214). ಸೊಸೆಯು ಮಾವ ಜಮೀನಿನ ವೀಲು ಬರೆದಿರುವ ಕಾರಣ ಮಾವನ ಋಣವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಪು. 249). ಬಚ್ಚಿಯು ನಾಗವೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ : "ಅಮ್ಮಾ, ನೀರಿನ ಋಣ, ನೆಲದ ಋಣ ಎಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮ ಬರೆದರೆ ಉಂಟು ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ" (ಪು. 357). 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ತಂದೆಯ ಋಣ ಕಡಿದ ಗುರುವ (ಪು. 67) ಧನಿಯ ಋಣ (ಪು. 85) ಸಾಯುವುದೆಂದರೆ ನೀರಿನ ಋಣ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು (ಪು. 118) ಧನಿಯ ಋಣ ತೀರಿಸಲು ಉಳುವುದು (ಪು. 123) ಎತ್ತುಗಳ ಋಣತೀರಿಸಲು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುವುದು (ಪು. 123) ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಋಣವೆನ್ನುವುದು ಸಾಲ. ಅದನ್ನು ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವುದು ಆಯಾ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಆದರೆ 'ಋಣ'ವೆನ್ನುವುದು ಕೆಲಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಲಚ್ಚನಿಗೆ'ಪಿತೃ ಋಣ'ದ ಭಯವಿಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿಯ ನಿರ್ಧಾರಗಳಿಗೆ ಮಾವನ ಋಣದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ನೈತಿಕತೆ ; ವಿಧಿ ; ಅದೃಷ್ಟ ; ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವವರಿಗೆ 'ಋಣ'ದ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಗುರುವನಿಗೆ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೆ – ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಋಣದ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಋಣಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಋಣವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಭಾರವೂ ಹೌದು. ಆದುದರಿಂದ 'ಋಣ' ಅಲಿಖಿತ ಕಟ್ಟು ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

✦

ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

❖

'ಪವಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಅಪವಿತ್ರ'ವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಪವಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಅಪವಿತ್ರ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಿಷಯವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಪವಿತ್ರ' ವೆಂದರೆ ಶುದ್ಧ : ಮಡಿ : ಶುಭವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ 'ಅಪವಿತ್ರ' ವೆಂದು ಕರೆಯುವುದುಕ್ಕೆ 'ಅಶುಭ', 'ಅಮಂಗಲ', 'ಮೈಲಿಗೆ'ಯೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಶೌಚ' – 'ಅಶೌಚ'ವೆನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವುದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ.[17] ಆದರೆ ಮಡಿ–ಮೈಲಿಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ 'ಶುಭಕರಣ', 'ಶುಭನಕ್ಷತ್ರ', 'ಶುಭಮಹೂರ್ತ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ 'ಶುಭಶಕುನ', 'ಅಪಶಕುನ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿಯೂ 'ಹರಾಮ್' ಎಂದರೆ ಮಡಿಯಿಲ್ಲದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಇದು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಹೌದು. 'ಶುಭ 'ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪೂರ್ವಪದ. ಇದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಖ ಭಾಷಿಕರಚನೆಗಳಿವೆ. 'ಶುಭಮಹೂರ್ತ' (ಶುಭಕಾಲ) ಶುಭದಿವಸ (ದಿನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು – ಉದಾ : ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಂಗಳವಾರ ಶುಭದಿನವಲ್ಲ) ಶುಭಕಾರ್ಯ (ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು) ಶುಭಸಂಕಲ್ಪ (ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಶುಭಾರಂಭ (ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು). ಅಶುಭ ಮಹೂರ್ತ (ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಶುಭಯಾತ್ರೆ (ಯಾತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಶುಭಶಕುನ (ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕೂಡಾ ಶುಭ ಮತ್ತು ಅಶುಭವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವಿದೆ (ಶನಿ = ಅಶುಭ ಗ್ರಹ).

ಇದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ (ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ) ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರ ಸ್ಪರ್ಶ ; ಪ್ರಾಣಿಗಳು ; ಚರ್ಮದ ವಸ್ತುಗಳು ; ಮಾಂಸಾಹಾರ ; ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು – ಅಶುದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ.

1. ಕುಲ – ಕುಟುಂಬ
2. ಅರ್ಥ – ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರ
3. ಶರೀರ – ದೇಹ ಸಂಬಂಧಿ, (1999, ಪು. 49)

ಈ ಮಾದರಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೇ ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ.

ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಅಪವಿತ್ರ'ವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ

'ಸ್ವಂತ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ಯ'ದ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆ : ಅಂತರಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. 'ಮಡಿ'ಯೆನ್ನುವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠ 'ಮೈಲಿಗೆ'ಯು ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಮೂಲತಃ ಮನಸ್ಸು ; ದೇಹ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ನಿಸರ್ಗ ; ಗಂಡು ; ಹೆಣ್ಣು : ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ.

1. ನಿಸರ್ಗ (ನೈಸರ್ಗಿಕ) ಮೈಲಿಗೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪವಿತ್ರ
2. ಹೆಣ್ಣಿ (ಮೈಲಿಗೆ) – ಗಂಡು (ಮಡಿ)
3. ಸಹಜ ದೇಹ (ಮೈಲಿಗೆ) – ಶುದ್ಧೀಕರಣಗೊಂಡ ದೇಹ (ಮಡಿ)
4. ಅಶ್ಲೀಲ ಮಾತು (ಮೈಲಿಗೆ) – ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ (ಮಡಿ)
5. ಶೂದ್ರ (ಮೈಲಿಗೆ) – ಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ಮಡಿ)
6. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ (ಮೈಲಿಗೆ) – ದೇಶಭಾಷೆ (ಮಡಿ)

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಡಿ–ಮೈಲಿಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಲಗ್ನ ಮತ್ತು ಉಪನಯನಕ್ಕೆ ಶುಭಮಹೂರ್ತ (ಪು. 1, ಪು. 308) ಜಾತಕ (ಪು. 42, 96) ಹುಟ್ಟುವ ನಕ್ಷತ್ರ (ಪು. 91, 92) ನಾಮಕರಣ (ಪು. 116), ಪ್ರಯಣದ ಮಹೂರ್ತ (ಪು. 131), ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು (132) ಅಕ್ಷರದ ಪ್ರಾರಂಭ – ವಿಜಯದಶಮಿ (ಪು. 131) ಪಂಚಾಂಗದ ಸಮಗಳಿಗೆ – ವಿಷಮಗಳಿಗೆ (ಪು. 177) – ಇವು 'ಮಡಿ'ಯ ವಿಚಾರಗಳು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಶುಭಮಹೂರ್ತದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪಂಚಾಂಗದ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಮೈಲಿಗೆ (ಪು. 159, 166) ಹೋಟೆಲು ಉದ್ಯಮ ಮೈಲಿಗೆ (ಪು. 362) ಶೂದ್ರರ ಸ್ಪರ್ಶ (ಪು. 126) ಅನ್ಯಜಾತಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟ (ಪು. 112) – ಇವುಗಳು ಮೈಲಿಗೆಯ ಸೂಚಕಗಳು. ಮೈಲಿಗೆ ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪರಿಹಾರಗಳಿವೆ – ಸ್ನಾನ ; ದಾನ ಇತ್ಯಾದಿ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆಡುವುದು ಮೈಲಿಗೆ (ಪು. 84) ಹೊಲೆಯ ನೇಗಿಲು ಹಿಡಿಯುವುದು ಸಲ್ಲದು (ಪು. 14) ಹೊರಡುವಾಗ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದು ಅವಲಕ್ಷಣ (ಪು. 110).

ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಡಿ – ಮೈಲಿಗೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯೂ ಈ ಮೂಲಕ ಒಂದು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಾಗ.

✦

ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ರೂಪಕಗಳು

❖

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಂದರೆ – ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧತೆಗಳ ಅಹಂಕಾರ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಯೂರೋಪ್ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ನಾವು ಕಾರಂತ ; ಬೇಂದ್ರೆ ; ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಮೊದಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಡವಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ' ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ದುರುದ್ದೇಶಪೂರಿತವಾದ : ಜನಾಂಗವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. 'ಜಾತಿ'ಯ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಬಗೆಯದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಜಾತಿ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

1. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಆದುದರಿಂದ ಚೋಮನಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.
2. ಕಾರಂತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಲೇಖಕನ ಜಾತಿಗೂ ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕಾರಂತರ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೃತಿಯೊಂದು ರೂಪು ತಳೆಯುವ ರಾಜಕೀಯ ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಿ 'ಅನವಶ್ಯಕ'ವೆನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಥರದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಅಂಟಿಸಿದ ನಂಟು ಇದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಎರಡು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಧ್ರುವೀಕರಿಸಿ ನೋಡಿದೆ : ಒಂದು, ಮೇಲು ಜಾತಿ ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ = ವೈದಿಕ = ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣವಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದಲಿತ. 'ದಲಿತ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಲೇಖಕರು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ದಲಿತ ಅಂದರೆ ಶೂದ್ರ ಅಂದರೆ ಕೆಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಂದರೆ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜಾತಿ. ಇದು ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ಧ್ರುವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ ಸರಳವೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಸರಳಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಮತ್ತು ''ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ರೂಪಿಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೂಮಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. 1820 ರಿಂದ 1870 ರ ವರೆಗಿನ ಕಾಲಾವಧಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯುಗದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ; ರಾಜಕೀಯ

ಚಿಂತನೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬದಲಾದವು. ಹೀಗೆ ಬದಲಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಟಿತಾರತಮ್ಯಟಿ ಧೋರಣೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬಂತು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಎರಡು – ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಒಂದು : ನವ ವಿದ್ಯಾವಂತ ; ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ತಳೆದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವಾಗಲೀ ; ಅದರ ಜೊತೆಗಿನ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರ – ಕೊಂಚ ನಯಗೊಳಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು.

ಎರಡನೆಯದು : ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಂತ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಿಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಚಿಂತಿಸದ ಒಂದು ಮಧ್ಯಮ ; ಏಕಾಂತವಾದಿ ವರ್ಗ.

ಮೂರನೆಯದು, ವಸಾಹತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧವೊಡ್ಡಿದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಂತ.

ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗದಿರುವ ಒಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗವಿತ್ತು. ಯಾವುದನ್ನು ಯೂರೋಪಿನ ಚಿಂತಕರು – ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತುಂಬಾ ಕ್ರೂರವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿದಿತ್ತೋ ಅಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದ ವರ್ಗವದು. ಈ ವರ್ಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ; ನಂಬಿಕೆ ; ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಂಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವಾಗಲೀ ; ಯೂರೋಪಿನ ಚಿಂತನೆಯಾಗಲೀ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ 'ಮಹಿಳೆ'ಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ಮಂಡಿಸಿರುವುದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸರಸೋತಿಯಾಗಲೀ ; ನಾಗವೇಣಿಯಾಗಲೀ ; 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಲಿ' ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. 'ಸರಸೋತಿ' ಒಬ್ಬಳು ಆದರ್ಶ ಸೀತಾಮಾತೆಯ ಅಥವಾ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲ. ಅವಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳು, ವಿಧವೆ. ಸಿಟ್ಟು ಬಂದರೆ ಅಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ಜಗಳವಾಡಬಲ್ಲವಳು. ಮತ್ತು ಅಣ್ಣನ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟು ಹೋಗುವವಳು. ಏನಿದ್ದರೂ ಸರಸೋತಿಯ ಮೇಲೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೋ ಆಧುನಿಕತೆಯೋ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆಯೆಂದು ಹುಡುಕಲು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲ. ಇಂಥದ್ದೊಂದು 'ಮಾದರಿ'ಯ ಜನರು ಕೂಡಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಂಬಿದ್ದರು. ಅವರು ನಿರೀಶ್ವರ ವಾದಿಗಳಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಯೂರೋಪ್ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆಯು ಹೇಳುವ 'ಕ್ರೂರ ಮೌಲ್ಯ' ಈ ಮಾದರಿಯ ಜನವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನೈತಿಕತೆಯ ಮುಖಾಂತರ ; ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವೂ ಇಂಥ ಕಡೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿ ; ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ; ಐತಾಳರು ; ಚೋಮ ; ಬೆಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದವರು ಬದುಕುವುದು ; ದುಃಖಿಸುವುದು; ಜಗಳವಾಡುವುದು ; ಸಿಟ್ಟುಗೊಳ್ಳುವುದು – ಎಲ್ಲವೂ ಅವರವರ ಭಾವ ಹಾಗೂ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ. ಇಂಥವರ ಮೇಲೆ 'ವಿಜ್ಞಾನ' 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ' – ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವುದೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕಾರಂತರು ಟಿಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಟಿಯೆಂಥಾ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತರುವ ಸರಸೋತಿ – ಪಾರೋತಿಯಂಥವರು ಬೇರೆಯದನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. 1930 ರಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವರ್ಗದವರನ್ನು ಹರಿಜನರು ಎಂದು ಕರೆದರು. 21 ಅದೇ ವರ್ಷ ಸೆಪ್ಟಂಬರ್ 30– ಪಂಡಿತ ಮದನ ಮೋಹನ ಮಾಲವೀಯರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿರೋಧಕ ಸಂಘ' ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾದುದು 1931 ರಲ್ಲಿ. ಇದು ಕಾಕತಾಳೀಯ ಇರಲಾರದು. 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆ'ಯೆನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೇನು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು – ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೊಲೆಯನಿಗೆ ಆಸ್ತಿ ಕೊಡಬಾರದು ಎಂದಲ್ಲ. ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇನು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಬೇರೆ. 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ' 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ' 'ಭಾರತೀಯತೆ' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಸಮೃದ್ಧ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಂಡಿಸುವ 'ಕಥನಗಳು' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವಾಗಿದೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಆವರಣವಾಗಿದೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ನಮೂನೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣ ; ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜಕಾರಣ.

ಇನ್ನೊಂದು : ಗ್ರಾಮರಾಜಕಾರಣ : ಕುಟುಂಬ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ದಿಕ್ಕುದೆಸೆಗಳು.

ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವ : ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳು : ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮದ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು.

ಎರಡನೆಯದು : ಗ್ರಾಮೀಣ ರಾಜಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಧರ್ಮ ; ಜಾತಿ ; ಕೌಟುಂಬಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಕಗಳಿವೆ. ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ.

ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜನಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮೈತಾಳರು ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರು. ಅವರ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ ಶೀನಮಯ್ಯ. ಶೀನಮಯ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ ಆಗಿದ್ದರೂ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ರಾಮೈತಾಳರ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಥಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಶೀನಮಯ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಾಮೈತಾಳರೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವೈದಿಕ ಮಾತ್ರ. ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಶೀನಮಯ್ಯನಲ್ಲಿರುವುದು ಅನ್ನ ಮಾರಿದ ದುಡ್ಡು. ಶೀನಮಯ್ಯ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಂಡಿರೆ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೂ ಅದೇ ಆಸೆ. ಇದರ ಮುಖಾಂತರ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿ. ಇಬ್ಬರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದರೂ ಸಂಪನ್ಮೂಲ (ಹಿಡುವಳಿಯ ಒಡೆತನ) ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಯಾವುದಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಶೀನಮಯ್ಯನಿಗೆ ಅರಿವಿದೆ. ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೆಂದು ಐತಾಳರಿಗೂ ಕಾಣಿಸುವುದು ಅಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಮಯ್ಯರಿಗೆ 'ಅನ್ನ ಮಾರುವ ಉದ್ಯಮದಿಂದ ಬದುಕುವುದು ನೈತಿಕ ಅಥವಾ ಅನೈತಿಕವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ' ಪಡೆಯಬೇಕೋ – ಬೇಡವೋ ; ತಮ್ಮ ಕುಲವೃತ್ತಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕೆ – ಬೇಡವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ. ಆಚಾರ – ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆಯಿದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಹೀಗೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಲವೃತ್ತಿಗಳು ಹಾಳಾಗತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅಧಿಕಾರ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು

ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಐಗಳಮಠಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಾಯಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಾಮದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಉದ್ಯೋಗಗಳ ನಾಶ – ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಬೇಕಿದ್ದ ಸಂಬಂಧದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೂ ಇದೆ. ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ – ರಾಮೈತಾಳನಂಥವರು ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡರು. ಅವರು ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಲಚ್ಚ' ಹೊಸದೊಂದು ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಯಾದವನು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಮನೂ ಈ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯೂರಲು ತವಕಿಸಿ ಅನಂತರ ಕೊನೆಗೆ ನೆಲೆಯೂರಿದವನು. 'ಲಚ್ಚ' ದಾಂಪತ್ಯೇತರ ಸಂಬಂಧದ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಸುಖಪಡೆದವನು. ರಾಮೈತಾಳರ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಟ್ಟ ದಾರಿ ಹಿಡಿದವನು. ಮದುವೆ ಅಧಿಕೃತ. ಲಚ್ಚನ ಹೆಂಡತಿ ಧರ್ಮಪತ್ನಿ. ನಾಗವೇಣಿ ಜೀವನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ 'ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ' ಧರ್ಮ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡವಳು. ಅವಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿದೆ. ಒಂದು ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯಿದೆ. ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿದ ಲಚ್ಚ ಮತ್ತು ಅಡ್ಡದಾರಿ ಹಿಡಿಯದ ನಾಗವೇಣಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಾರಂತರ 'ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶ'ವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ರೂಪಿಸಿದ ನಿರ್ವಾತ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಬಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ರಾಜಕಾರಣದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಿರುವುದು ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ; ಅದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ, ಹೊಸ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ನಡುವೆಯೂ ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಾಶವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ, ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ನಾಗವೇಣಿ ; ಕೊನೆಗೆ ರಾಮ – ಈ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಪಡೆಯುವ ಸಂಬಂಧ ನಿಕಟವಾದುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಈ ತರಹದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಭೂಮಿಯ ಕಡೆಗೆ ಐತಾಳರು ತಿರುಗಿ ನೋಡಿದರೂ ಅವರ ಗಮನ ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ. ಕೃಷಿಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸರಸೋತಿ – ಪಾರೋತಿಯರ ಮೇಲೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ ಇದರ ಕೇಂದ್ರ.

'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಎರಡು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಭೋಗನಹಳ್ಳಿ; ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಫಿತೋಟ. ಭೋಗನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಎದುರಿಸುವುದು ಸ್ಥಳೀಯ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನನ್ನು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಫಿತೋಟದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಜನಾಂಗದ ಯಜಮಾನರು. ಮನ್ವೇಲ ಒಬ್ಬ ಏಜೆಂಟ್ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಅದರ ಮುಖೇನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಕಾರವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನ್ವೇಲ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಇದನ್ನು. ಆಗಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ ಬೇರೆ ಮಾದರಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೇತ ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕೇತ ; ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನ ; ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿತು. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಕ್ರೂಜೆ'ಯಾಗಲೀ ; ಗುರವನ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲೀ[23]; ಮನ್ವೇಲ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ತುಂಬಾ ಸರಳವಾದ ಸಂಕೇತವಲ್ಲ. ಇದರ ಮೂಲಕವೂ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಾಂಗದ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಹಿಡುವಳಿ'ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಹಾಗೂ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿ ರಾಮೈತಾಳರ ಕುಟುಂಬ ಪ್ರಧಾನ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ

ಉಳಿದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅನುಷಂಗಿಕ. ಅದು ಶೀನಮಯ್ಯನ ಕುಟುಂಬವಿರಬಹುದು ; ಸೂರನ ಸಂಸಾರವೇ ಇರಬಹುದು – ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇವಿಲ್ಲ. ರಾಮೈತಾಳನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ರಾಮೈತಾಳರು ಪದೇ ಪದೇ – ಏನಿದ್ದರೂ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರ ಪಾರುಪತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಮೈತಾಳರು ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಂಶ. ಆದರೆ, ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ; ಸತ್ಯಭಾಮೆಯರು ಗೃಹಕೃತ್ಯದ ಮುಖೇನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವವರು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕೌಟುಂಬಿಕ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವವರು. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ಚೋಮನನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವಳು ಬೆಳ್ಳಿ. ತಂದೆಯ ಸಾಲ ತೀರಿಸಲು ಅವಳು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದು. ಕೌಟುಂಬಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಪಿತೃರೂಪಿ ಅಧಿಕಾರ ರೂಪಕ್ಕೂ ; ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಧಿಕಾರ ರೂಪಕ್ಕೂ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದುದು. ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವಾದುದು. ಮತ್ತು ಮಾನ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸ್ತ್ರೀಯಾಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ಈ ಥರ ಅಲ್ಲ. ಸರಸೋತಿ – ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಹೋದಾಗ ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ತಳಮಳ : ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗವೇಣಿಯ ವರ್ತನೆಯ ಕ್ರಮ – ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಥರದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು 'ಸಮಾನತೆ' ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿಂದ (Civil Society) ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಕುಟುಂಬ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಕರಗತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಭದ್ರತೆ ; ಸಂರಕ್ಷಣೆ – ಎರಡೂ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ರಾಮನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ದುಃಖವಾದಾಗ ಆತ ಕಡಲಿನ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚೋಮ ದುಃಖವಾದರೆ ದುಡಿ ಬಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗವೇಣಿ ; ಬೆಳ್ಳಿಯಂಥವರಿಗೆ ಕುಟುಂಬ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಆಸೆ – ನಿರಾಸೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ದುಃಖದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೋ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮದು ದುರಂತವೆಂದನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಬದುಕಿದರೆ – ಲಚ್ಚ ; ರಾಮ ಮುಂತಾದವರು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವರ್ಗವೇ ಬೇರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಅವರು ಪರಕೀಯರಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಕುಟುಂಬ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಸಮತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಅಸಮತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳಿವೆ (ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ). ಆದರೆ ಆ ಮಾದರಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆಯೆಂದು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅನನ್ಯತೆ ; ದಲಿತರ ಅನನ್ಯತೆಯೆರಡೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ರಾಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ : ಅದರ ಚಳುವಳಿಯ ಭಾಗ ; ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಹೊಂದುವ ಭ್ರಮನಿರಸನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ಮುಖ್ಯ ಚಳುವಳಿ. ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗಿವೆ. ಈ ಥರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾಗವೇಣಿಯಂಥವರಿಗೆ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ; ಅದರೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಇದ್ದ ಧೋರಣೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಕೇಡಿನ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ತಾಯಿ ರಾಮನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ : "ಮಗು, ಏನು ಸ್ವರಾಜ್ಯವೋ ! ನಿನ್ನ ಅಜ್ಜ ರಾಮ

ಐತಾಳರು ಜನಿವಾರಕ್ಕೆ ನೂಲು ನೂತು ಮಗನ ಕೈಯಿಂದಲೂ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಪಡೆಯದೆ ಸತ್ತರು. ಅವರು ಜನಿವಾರ ನೂಲುತ್ತಿದ್ದ ಗಾಲಿಯನ್ನು, ನಿನಗೆ ನಾನು ಸಣ್ಣದಿರುವಾಗ ಗಿರ್ಗಿಟಿ ಆಡಲಿಕ್ಕೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೆ. ಈಗ ನೂತು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಿಯ" (ಪು. 415) ಗಾಂಧಿಯವರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ; ಅದರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ನಾಶವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹೀಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲಕ ಬಗೆಹರಿಸಲಾಯಿತೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಹಿಡುವಳಿಯಲ್ಲದ ; ವಾಸಿಸಲು ಮನೆಯಿಲ್ಲದ 'ಚೋಮ' ಕೇಳುವುದು ಬೇರೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ರಾಮ ಕೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬಹುಮುಖಗಳಿವೆ.

✦

ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಕಾವ್ಯ

(ಋಷಿಗಳ ವಾಗ್ಯುದ್ಧ, ಸತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪಲ್ಲಟ, ಹಿಂಸೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಮಾರಾಟ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು)

❖

'ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅದರ ಧರ್ಮ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕವಲುಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೋಲಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಸ್ಪಂಜಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಸ್ಪಂಜು ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೀರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೀರಿದೆ. ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕತೆಗೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಬಾರತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋದ ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವಿಫಲವಾದ್ದು ಸತ್ಯ. ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಇತ್ತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಜೈನರು ಕೂಡಾ ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತರಾದರು. ಭಾರತವನ್ನು ನೋಡಿದ ಯಾರದಾರೂ ಮೊದಲು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಅಂತರಂಗ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಿತ್ತು ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಪರಿಕರವು ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧವಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯನ್ನು ನಾವು ವರ್ಣದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಚರ್ಚೆಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ವರ್ಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಚೆಗೆ ಇದ್ದ ಜಾತಿಗಳು ಆ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ., ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗಯೇ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆ ಇದೆ. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಪೂಜಾರಿ ವರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ವರ್ಗವು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಆ ವರ್ಗವನ್ನು ನಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅವರ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪಠ್ಯಗಳು ಇದ್ದವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮಂತ್ರಗಳು ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಜನರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದವರು. ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವರು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರನ್ನು ಅನಾಗರಿಕರು, ದಸ್ಯುಗಳು ಎಂದು ಕರೆದುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯ., ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗದ ಜನರು ಇಲ್ಲಿ ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಹುತ್ವವೂ ಇತ್ತು.

ಅದು ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೇಂದ್ರವಾದರು. ಉಳಿದವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿದರು. ಅವರಿಗೆ ದಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಮಹತ್ವ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅವರು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಉಚ್ಚರು ಮತ್ತು ಉಳಿದವರು ಅವರ ಕೆಳಗಡೆಗೆ ಬರುವವರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಧೋರಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಋಷಿಗಳು, ಮುನಿಗಳು, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದರು. ಸಪ್ತ ಋಷಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ವಸಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಮಹಾನ್ ಕೋಪಿಷ್ಟ. ಅವನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾಗಿದ್ದ. ತಪಸ್ಸನಿಂದ ಋಷಿಯಾದ. ವಸಿಷ್ಠ ಆಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಜರ ಕುಲಗುರು. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರವನ್ನು ವಶ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನು. ಈ ಗಾಯತ್ರಿಯನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಜನಿವಾರದ ಬ್ರಹ್ಮ ಗಂಟಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿದ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇವತ್ತಿಗೂ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಯಂಕಾಲ ಈ ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಪಠಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವವರು ಕೂಡಾ ಇವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ.

ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸಾರವು ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಶಕ್ತಿಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಆಧಾತ್ಮಿಕವಾದ ನಿಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಅದು ಪವಿತ್ರವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕೂಡಾ ಸತ್ಯ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ಹೌದು. ಇದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯವು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುವುದು ನಿಜ. ಗುಪ್ತರು, ಮೌರ್ಯರ ಕಾಲವು ಇದನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಎತ್ತರವಾದ ಮತ್ತು ಔನ್ನತ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹರ್ಷನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಈ ರಾಜವಂಶಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಉಳಿದ ದೇಶಗಳ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ನಿಜ.

ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಳ ಮತ್ತು ಮೇಲು ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅನಾವರಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಫುಕೋ ಕೆಲವನ್ನು ಸಂವಾದಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ ರಚನೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಬರೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗದು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಫುಕೋ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಕಾಮ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಜಾಗವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂದರ್ಭವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಫುಕೋ ಒಂದು ಸಂವಾದಿತನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಾಬರ್ ಮಾಸ್‌ನ ವಾದ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಿಲ್ಲಿಸ್ ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಫುಕೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಸ್ವೆನ್ ಮರ್ರೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕರ ಸಾಲಿಗೆ ಪುಕೋ ಸೇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಫುಕೋ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಫುಕೋನ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುವುದು ಇಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತು ಇಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕಥನವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯರೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹವ್ಯಾಸಗಳು ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹವ್ಯಾಸಗಳು, ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಡೆರಿಡಾ ಸಾವು ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡವು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಒತ್ತಡವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯಲಾರೆವು. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಹವ್ಯಾಸಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಎಲೆಯಡಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಹವ್ಯಾಸ. ಹವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹವ್ಯಾಸಗಳು ಆಗಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ವದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಗುರಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಆವರಣವು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಸತ್ಯವೆಂಬುದೆ ಹರನು. ಹರನೆಂಬುದೆ ಸತ್ಯ– ಈ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯ. ಇದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯೂ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆ. ನಮ್ಮ ಹವ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಢಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ನಿಸರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಹಜವಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೌಶಲವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅಗಾಧವಾದ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ವಾತ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾವನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಪುರಾಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಕಥನ ಎನ್ನುವ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯು ಸೇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕಾಸವು ಒಂದು ನಿಯಮದಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಅಥವಾ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ದೇಹವನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ನಮ್ಮ ರಜೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಕಳೆಯುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ವಿದೇಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಸತ್ಯ. ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಧೇಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ದೇಹಕ್ಕೂ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ನಶ್ವರ ಎನ್ನುವುದೂ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ನೈತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾವರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತತೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯಿದು. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೂತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವ ವಿಕಾಸವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುವುದೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಖಚಿತ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಯುತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೌನಗಳು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಇದು ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಒಳಗಿನ ಧ್ವನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು

ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಧ್ವನಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸರಿಯಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ಇದು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣದೇ ಹೋದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆವರಣವು ಬೇರೆ ಥರ ಕಂಡರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಬಾಹ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ವಯವನ್ನು ಅತಿಯಾದ ಒಂದು ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹಿಂಸೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅನ್ವಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅನ್ವಯದ ಗುರಿಯು ಯಾವುದು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಸಹಜವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಶಿಸ್ತು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಆನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೈಹಿಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವನು ಫುಕೋ.

ಆದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಇತ್ತು.. ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಆಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ.ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಥನಗಳು, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಹಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚೆಯೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಥನಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಲು ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುಣಗಳೂ ಬೇಕಾದವು. ಆದರೆ ಇವು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೃತಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದೆ ಬಂದಿತು. ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಅಂತರಗಳು ಶುರುವಾದವು. ಅದರ ಅನಂತರವೇ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಗಳು ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದವು. ವಿವಿಧ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕಾಣಿಸಿದವು. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ, ಜೈಲುಗಳು, ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದವು.ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇವುಗಳು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಹೌದು. ತರಬೇತಿ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಸ್ವ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳಿತು. ಸ್ವಯಂನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಸ್ವ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ವಿಷಯವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು

ಸತ್ಯ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಎಂದರೆ ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಹೌದು. ಅರಸನ ಜೀವನ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲವು ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿವರಗಳೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ವರ್ಗವೂ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವವು ಅಲ್ಲಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದವು ಎಂದು ಅವನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲನೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಎಂದು ಆ ಕಾಲವು ನಂಬಿತು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತದ ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಗಣ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು ಎಂದೂ ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಯಿತೋ ಆಗ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರಾಚೆಗೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಸೋಫಿಸ್ಟರು ಈ ಬಗೆಯ ವಾದವನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದರು ಸೋಫಿಸ್ಟರು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಲಿಸುವವರು ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯವೋ ಸುಳ್ಳೋ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನೀವು ಗ್ರೀಕ್ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಾದ ಮಾಡಲು ಕಲಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಗುರಿ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ಕಂದಕಗಳು ಉಂಟಾದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಾಯಿತು. ಸಾಕ್ರಾಟೆಕ್ ಬರಹವನ್ನು ಅಷ್ಟು ನಂಬಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ಸಂವಾದವನ್ನು ನಂಬಿದ. ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪುವುದನ್ನು ಅವನು ಸಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಂವಾದದ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ವಿವೇಕವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಒಪ್ಪಿದ್ದರು. ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಪ್ಲೆಟೋನ ನಿಲುವು. ಪ್ಲೇಟೋ ದೇವರಿಗೆ ವಿಧೇಯನಾಗಿ ಇರುವುದು ಕೂಡಾ ವಿವೇಕ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಆದರೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ಕಡೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಗಣಿತ, ನೀತಿ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆ ಎರಡೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರೂಪಗಳು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇಹದ ಭಾಗವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಮೊದಲ ಸೋಪಾನವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ದಾರಿ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅದು ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರೂಪವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.. ಅವನಲ್ಲಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ

ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇದು ಅವನ ವಾದದ ಸಾರ ರೂಪ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಖರವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದನ್ನು ಗಾಜಿನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನಮೂನೆಗಳು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನೋವನ್ನು ನಾವು ದೇಹದ ನೋವು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟಿಸ್ ಮುಂತಾದವರ ನಿಲುವು. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಳೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೊ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಉದಾರವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತವೂ ಆಯಿತು. ಸಮಾನತೆ, ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು, ಮಾನವೀಯತೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅವುಗಳ ಮುಕ್ತತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದವು. ಇದು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. 1970ರ ಅನಂತರ ಯಾವುದು ಬೆಳೆದು ಬಂತೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಹಿಂದೆ ನಡೆದುದು ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂದು ಆಯಿತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ವೀಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಟಿವಿಗಳಲ್ಲಿ, ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಂತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ವೀಡಿಯೋಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಗಿತ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಒಂದು ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ವಿಡೀಯೋಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವೀಡಿಯೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಗುಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸತನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗುರುತು ಮತ್ತು ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ವೀಡಿಯೋಗಳು ಬೇರೆ ಥರವಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕತೆಯು ಇರಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಗತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತದೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಈ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಾವು ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಸಿನಿಮಾದ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಸಂಗೀತದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಹಳೆಯದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾ ಕುಳಿತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅನೇಕರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ: ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಕೆಲವು ಭಾವಚಿತ್ರಗಳು ಮನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಅನಂತರ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ

ಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸ್ಟಾಕ್ ಎಕ್ಸೇಂಜಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಗಲಿಯಿರುವುದು ಮಾತುಕತೆಗೆ. ಅದು ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅಡುಗೆಯ ಮನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಗಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೋಗಿ ಅದು ಒಂದು ಕೊಠಡಿಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಳಿಗೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂಗಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗಡಿಗಳೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯು ತಿರುವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಗುಮಾಸ್ತರು ಬಂದರು. ಅವರು ಲೆಕ್ಕ ಪತ್ರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಗುಮಾಸ್ತರಿಗೆ ಅವರ ಋಣವು ಇತ್ತು. ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಉಡುಪು ಮತ್ತು ವೇಷಭೂಷಣಗಳು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಧೋತ್ರ ಮತ್ತು ಹಣೆಯ ಮೇಲಿನ ಕುಂಕುಮ. ಅನೇಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಹಿಳೆಯರು ಹ್ಯಾಟನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ಅವರು ಅವರ ತಲೆಗೂದಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವುದಕ್ಕೂ ಹೌದು. ಉದ್ದನೆಯ ಲಂಗವನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ಅವರ ಕಾಲುಗಳು ಕಾಣಿಸದೆ ಇರಲಿ ಎಂದು. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಫ್ಯಾಷನ್ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತದ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ಈ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು ವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಫ್ಯಾಷನ್ ನಮ್ಮ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಕೃತ್ರಿಮ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರೂ ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನವರ ಡ್ರೆಸನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ತತ್ವ ರಹಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಉದ್ದೇಶಿಕೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಯಾರ ಋಣವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಕೇಳಬಹುದು: ಧನಿಯ ಋಣವು ಆಳಿಗೆ ಇದೆ. ಮೇಷ್ಟ್ರ ಋಣವು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಇದೆ. ಋಣಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನಿಗೆ ಕಾಡುವುದು ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮೇಷ್ಟರು ಏನೋ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಕವಾಟುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ನಾವು ಓದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಅದು ಹಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ದಕ್ಕಿದ್ದು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಯಾರ ಋಣವು ಇದೆ? ಅಮೇರಿಕ ಮತ್ತು ಫೋರ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯೂ ಗಮನಿಸಿದ್ದ.

ದೇವರು ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು? ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ದೇವರು ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಆಯಿತು. ಒಬ್ಬ ತಜ್ಞ ವೈದ್ಯನಿಗೆ ಇರುವುದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಜ್ಞಾನ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಕೆಲವು ಜನರಿಗೆ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ ಆದರೆ ಯಾವುದು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮನಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮಾರ್ಜಿನ್ ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಾಲವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೂತು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು

ವಂಶಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ಯಾವುದು ಅವರ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲಿಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ನೆನಪು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಣ್ಣದು ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯು ಅಸಾಧ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಂಶಾವಳಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ಸಂಹಿತೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಮೌನಗಳೂ ಇವೆ. ಅಧಿಕಾರವೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. (ಫುಕೋ –ಸೊಸೈಟಿ ಮಸ್ಟ್ ಬಿ ಡಿಫೆಂಡೆಡ್)

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತರುವಾಯ ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು.ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಅದು ನ್ಯೂಟನ್ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಇದೆ. ಅವನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಭೌತವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸಯುಗವನ್ನು ತೆರೆಯಿತು.ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಯಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಜಡತ್ವ ಇದ್ದಾಗ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಚಲನೆಯು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿಮದ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲು ಕಾಣವು ಇಷ್ಟೇ: ಚರಿತ್ರೆಯು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನೂ ಜಡವಲ್ಲ. ಅವನೂ ಚಲನಶೀಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಚಲನರಹಿತವಲ್ಲ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಥನ, ಮೂರನೆಯದು– ವ್ಯಂಗ್ಯ ಅಥವಾ ವಿಡಂಬನೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಿಟ್ಟರೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು: ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರುವ ಅವಕಾಶವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಕಳೆದು ಹೋದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಭೂತಕಾಲದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಸತ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ, ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ, ಸಂದೇಹವಾದ ಇತ್ಯಾದಿ ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಗಳು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನ್ವಯದ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಬಹುದು.

ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ತತ್ವ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದ ಅನ್ವಯ ಹಾಗೂ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದವನು ಯಾವತ್ತೂ ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಆಗಲಾರ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಸಂವೇದನೆಯು ಅರ್ಥಹೀನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೂ ನಿಜ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಂಬೋಲ್ಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕಲೆಯು ನಮಗೆ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ? ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಚರುತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಸುಮ್ಮನೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ರೂಪದ ಕುರಿತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ, ಆಲೋಚನೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ, ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಅದು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹಂಬೋಲ್ಟ್ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತ ದೇಹ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಘಟನೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹಂಬೋಲ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ಘಟನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಯಾವಾಗ ವಿಶ್ವವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಆವರಣವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಮುಖೇನ ನಾವು ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೋಧನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೋ ಅದೇ ಥರ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗುದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಆಶಯವು ಇನ್ನು ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಂಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅದನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಿಜವದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯದ ಭಾಗ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬದಲಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಒಂದು ನ್ಯೂಟನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವ. ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಪೂರ್ವದ ನಿಲುವುಗಳು ಹಾಗೂ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳಿದ ವಿಧಾನಗಳ ಅನ್ವಯ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಕರಣೆ ಎರಡನೆಯದು. ಮೂರನೆಯದು: ವಿವರಣೆಗಳು. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗಳು ಮುಖ್ಯ.

ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸತ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ರೂಪಕವು ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ರಾಂಕೆಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅವನು ಚರಿತ್ರಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಅರಿವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರಾಂಕೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ರಾಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿತ್ತು. ವಿದ್ಯಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ದಿನಾಂಕ ಮತ್ತು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಘಟನೆಯಿಂದ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ರೂಪಿತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರೋಢೀಕೃತವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವೂ ಸೇರಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉದ್ದೇಶ ಏನು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾಕೆ ನೋಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು.

ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಅಗತ್ಯ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಒಂದು ಸಮಾಜಿಕವಾದ ವಿವರಣೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾವವು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ನಿಜ ಮಾತ್ರ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದತಿಂದ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ನಾವು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಈಗಾಗಲೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೂ ಜರುಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನಿಜವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ.ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಪರಿಕರವು ಬೇಕು, ಈ ಪರಿಕರವು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಳೆದು ಹೋದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕವು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಗೆ ಸತ್ಯ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಕತೆಯು ಅನುಕರಣೀಯವಾಗಿತ್ತು.

ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭೌತಿಕವಾದಿ

ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ.

ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಶಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ . ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಏನಿದೆ ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಜೀವನದ ವಾಸ್ತವ.

ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಕೆಲಸಗಾರರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶ್ರಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರ್ಥವಿದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಾವು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸುಖದಿಂದ ಇರದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನೀಶೆಯು ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅನೈತಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ನಡೆ ನುಡಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಹೇಗೆ ವರ್ತನೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಜನರು ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಆ ರಾಜ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಏನು ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್. ಅವನು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಿಷೇಧವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪರಾಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು. ಫ್ರಾಯ್ಡ ಈಡಿಪಸ್ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದೇ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಒಂದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ನಾವು ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದು

ಆಧಾರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವ ಎಂದು ಗಣಿಸಿದರೆ ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆಯಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಮ್ಮೆ ಕ್ರೋಚೆಯು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಣೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಸಾಂಸ್ಕತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾರಂಭ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಇದೆ.

ಹಳೆಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದು ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ರಾಮಾಯಣವು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಲೆಬಿನಸ್ ಒಮ್ಮೆ ಗಣಿತ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪುರಾಣಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಯುಗದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ್ದು ನಮಗೆ ಚಿನ್ನದ ಯುಗ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳ ನಾಯಕರು ನಮಗೆ ದೊಡ್ಡ ನಾಯಕರಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸತ್ಯದ ಪಾಲಕರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ ಈ ಬಗೆಯದು.

ಸತ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಬರಹದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಕೇತಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳ ನಡುವೆ ವಿವಿಧ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ

ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಅರಿಯುವುದು. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಒಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿವರಣೆಯು ಆಗ ಒಂದು ಕೃತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಅತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಹಕವಾಗಿ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಟ್ಟಂಗಸ್ಟನ್ ತೋರಿಸುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತೋರಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗ ನಾವು ಮೌನ ವಹಿಸುತ್ತೇವೆ, ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ ನೀಶೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೂ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನೋಡವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕು

ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋನ ವಾದಗಳು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು ಹೌದು. ಸತ್ಯವು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ ಮಾನದಂಡ

ಪರ್ಮೆನಿಡೆಸ್ ನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ದಾರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದು ಬದಲಾಗದ , ವಿನಾಶವಾಗದ ಮತ್ತು ಒಂದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವ ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ,ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಬದಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.ಅದನ್ನು ನಾಶ ಂಆಡಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದು ಸತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ವಿಶ್ವದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮನೆಯ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇಂದಿನ ನಗರದವರೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಚಳಿಯಿಂದ ನಡುಗುತ್ತಾನೆ. ಮಳೆಯಿಂದ ಒದ್ದೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಹಿರಿಯರು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟಗಳು, ಅವರು ಅನುಭವಿಸಿದ ಯಾತನೆಗಳು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು. ರಾಜನು ದೇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲೌಕಿಕಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅದು ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮತೆಗೂ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ, ಯಜಮಾನಿಕತೆಯು ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ರೋರ್ಟಿಯ ಆಕ್ಷೇಪ. ಹೈಡೆಗರ್ ಮೂಲತಃ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅವನು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಕರ ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಆಗುವಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಖವು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಭಿನ್ನಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಲು ಪರಿಕರವೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ನಮ್ಮ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಲೋಕ ಸತ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸೂತ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ದ್ವಂದ್ವದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ

ನಿರೋಧ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ಯಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯು ಇಲ್ಲ. ನೋಟದಾಚೆಗೆ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಸತ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾರವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಡಾರ್ವಿನ ವಾದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಥರ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಿವೇಚನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಾಂಶವಿದೆ. ಅದು ನಡೆದ ಘಟನೆಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನಾಯ್ತು ಎನ್ನುವುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವಿವೇಕವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಅದನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತಿರುಚಲೂ ಬಹುದು. ಒಂದು ಕತೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಂಗತಿಯು ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಬೇರೆ ಥರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ರಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಚನಾವಾದವು ಅನೇಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ರಚನಾವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರಚನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಆಶಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಳೆದು ಹೋಯಿತು ಎಂದಾದರೆ ಭೂತಕಾಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಳದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವೂ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರ ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಡೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಡೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ಗಾಂಧಿಯವರು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇದ್ದರು. ಅದು ಸತ್ಯ. ಗಾಂಧಿಯವರು ಇದ್ದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ ಅದು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಘಟನೆಗಳು. ರಚನಾವಾದವು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಅಥವಾ ನಿಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಕೂಡಾ.ನಮಗೆ ಕಾರಂತರನ್ನು, ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಿರ್ಜಿಯವರನ್ನು ಓದುವಾಗ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು

ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವರಲ್ಲಿ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಕೂಡಾ ಪ್ರಮುಖನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಅವನು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಎದುರು ನಿಸರ್ಗವಾದ, ಸಂಕೇತವಾದ, ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಮುಂತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಂತೆ ನವೀನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎನ್ನುವುದೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನವ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾದಂಬರಿ ,ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವರಣೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಡಲಾಳ ಎನ್ನುವುದು ಶುರುವಾಗುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಬ್ದಚಿತ್ರದಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಇದು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟು ಬಂದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣವಾದವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬೇಕಾದವು. ಲೆನಿನ್ ಪ್ರತಿಫಲಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳಿದನು. ಆದರೂ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಕೂಡಾ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಗದ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಪದವು ಅಲ್ಲ

ಜಾನಪದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಥವಾ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ನಮಗೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯು ಬಂದಿದೆ,. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ನಾವು ಹಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದುವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಗ ಬಂದ ಬರಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಸಂದೇಹವಾದ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಸಂದೇಹವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಒಂದು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾರವೇ ಅದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿ. ಸಂದೇಹವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕರಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ

ಸಂದೇಹವಾದವು ಅನೇಕ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಂದೇಹವಾದದಿಂದ ಒಂದು ಅನುಕೂಲವೂ ಆಯಿತು. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅನೇಕ ಹೊಸದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆವಂತಾಯಿತು. ಹಾಗೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಇದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಅಥವಾ ಬಿಡುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುವುದು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅನ್ವೇಷಣೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಾರಣವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ನೆಲೆಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂದೇಹವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಂಟ್ ಒಂದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಹೇಳಲು ಅವನ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಂದೇಹವಾದವು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಹ್ಯೂಂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಮಾಣವನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತಾರ್ಕಿಕ ಆಶಾವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳಿಂದ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಭವ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದದು ಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಇದೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಅದರ ಸಮ್ಮತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಾಬ್ಸ್ ಮತ್ತು ಲಾಕೆ ಮುಂತಾದವರು ತರ್ಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ನೈತಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಇತ್ತು. ಅದು ನೈತಿಕತೆಯ ಏಜೆಂಟರ ಥರ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆ, ಸಾಂಸ್ಕತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಖಚಿತ. ಕಂಬಾರರು ಕಾರಣವಾದಿಯಲ್ಲ. ಅವರು ಸಂದೇಹವಾದಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹೀಗೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಂದೇಹವಾದವು ತನ್ನ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹುಡುಕಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದು ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪೂರ್ಣತೆಯ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಬದುಕುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಹೇಗೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಜಾಗತಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅಪಾಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶಗಳು, ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಘನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಎರಡನೆಯದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಅವನತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಆದಿಮ ರೂಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು , ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಆಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶೈಲಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಿಥೋಸ್ ಕೂಡಾ ಹೌದು.(ಮಿಥೋಸ್ ಅಂದರೆ ಕಲ್ಪನೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಪ್ಲಾಟ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.) ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವೇ ನೇರವಾಗಿ ಬಂದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದ ಇರುತ್ತದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದೇ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ದಿರುವುದು ನಿಜ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಒಬ್ಬ ಓದುಗನು ಈ ಕತೆಯು ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಆಶಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಕೇಳುತ್ತೇವೆ: ಈ ಕತೆಯ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಯಾವುದು ? ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕತೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ,. ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಥನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾರಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ಅದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೀಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಯಾವುದೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಪುರಾತನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಾಯವು ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾಯಕನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ.ಮಹಾಭಾರತದ ಧರ್ಮರಾಯ, ರಾಮಾಯಣದ ರಾಮ ಮುಂತಾದವರು ಈ ತರಹದ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವರು. ಸತ್ಯ, ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಯಾರೂ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಆದರ್ಶ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಜನರ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಯಾವಾಗ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವೋ ಆಗ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಸತ್ಯ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

✦

ಸೂಚನೆಗಳು, ವಸ್ತು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ

❖

ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಧ್ವನಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಅನೇಕರು ಪದಗಳೂ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸೂಚ್ಯವಾದ್ದು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮಗೆ ಸಂವಹನವನ್ನು ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹರ್ಮೆನಿಯಾ ಅಂದರೆ ವಿವರಣೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಅನಂತರ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಓದು ಎನ್ನುವ ವರೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಇದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೆಬಾರ್ ಮಾಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವನ್ನು ಬಾರ್ಥ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೀವಂತಿಕೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜೀವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಧಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಹಿಂದೆ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದೈವಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ತಾನು ಹೇಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಕ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅವರ ಅನುಭವವು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೆ. ಈವತ್ತಿಗೂ ಕಾರಂತರು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ಬರಹವೂ, ಅವರ ಅನುಭವವೂ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು . ಕಾರಂತರು ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ಅನುಭವವು ಒಂದೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಥರವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಮನುಷ್ಯರ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಮೈತಾಳನ ಕಾರಣವು ಒಂದು , ಲಚ್ಚನ ಕಾರಣವು ಮತ್ತೊಂದು, ರಾಮನ ಕಾರಣವು ಬೇರೊಂದು. ಹೀಗೆ ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು

ಕಾರಂತರನ್ನು ಓದುವಾಗ ಈ ಕಾರಣಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಒಮದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಲೇಖಕರೆಂದರೆ ತೇಜಸ್ವಿ, ಅವರು ಕರ್ವಾಲೋ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಯುಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎರಡೂ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ, ತೇಜಸ್ವಿಯವರಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ: ಕಾಮ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಜನರು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಖವಾದ ಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇದು ಹೇಳಿದೆ. ಕಲೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಾರದು ಎನ್ನುವ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನೀತಿಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತೇವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮಾನದಂಡವೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶೂನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಡೆನೆಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಲ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ.

ಡನೆಟ್ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವು ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ? ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅದರದೇ ಅದ ಕೆಲಸವು ಇದೆ. ಅದು ಶೂನ್ಯವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಡೆನೆಟ್ 1991 ಕಾನ್ಶಿಯಸ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ಲೆಯಿನ್ಡ್ ಪುಟ 4) ಅವನು ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಕೆಲಸವು ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾದ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು

ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವದಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣದಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಸುಖ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾವನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಭಾವನೆಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಕ್ಷಣ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾಗ ಕೆಲವು ದಿನ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ನಮಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಎರಡು ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬೇಕು: ಒಂದು ಟೈಟಾನಿಕ್ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ಸಿನಿಮಾ. ಮತ್ತು ಜುರಾಸಿಕ್ ಪಾರ್ಕ್ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವುದು. ಈ ಎರಡೂ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ. ಜುರಾಸಿಕ್ ಪಾರ್ಕ್ ಹಿಂದೆ ಏನಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ನಿಜವಾದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಣಯ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ನಮಗೆ ಗಾಬರಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಒಂದು ಅಧ್ಭುತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಕನ್ನು ಒಂದು ಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗವಾಗಿ ತರುತ್ತಾನೆ. ಸಿನಿಮಾ ನೋಡಿ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತೀವವಾದ ಸಂತೋಷವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಜಿಜೆಕ್ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಸಂತೋಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಈಗ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಆಶಾವಾದಿಗಳು ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ನಿರಾಶಾವಾದಿಗಳು ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ.

ಒಮ್ಮೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುವವರು ಎಂದು ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ತಾನೇ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಅದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅದು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ನಿಜವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಸದ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದರಿಂದ ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಲಕಾನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ: ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಧರ್ಮ , ದೇವರು ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೆಳೆದು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಈಗ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಎಲ್ಲವೂ ಡಿಜಿಟಲ್ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಅದರ ಮೂಲಕ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಅಂತರ ರಾಷ್ಟೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸುಳ್ಳಾದ ಮತ್ತು ತಪ್ಪಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ,

ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಯಾವಾಗ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಹೊರಟರೆ ಆಗ ನಮಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಂಚುವಿಕೆಯ ಕೆಲಸವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ., ನಮ್ಮ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವಕಾಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಮೆದುಳು ಹೇಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೊಟ್ಟ ವಿವರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಮಿದಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಡೆನೆಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ವಸ್ತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಯಾವ ಅಂತರವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.ನಮಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಗುಣವು ಇದ್ದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. (ಡೆನೆಟ್ ೧೯೯೧ ಕಾನ್ಶೆಯಸ್ನೆಸ್ ಎಕ್ಸ್ಪ್ಲೆಯನಿಡ್ ೨೩೧-೨೩೨ ಬಾಕ್ಬೇ ಬುಕ್ಸ್) ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅನುಭವವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜೀವಂತವಾದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕತೆಗಳು ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.ಕಲೆಗೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅನುಭವದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಮೇತವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಬರಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವನು ನಾವು ಹೇಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಚ್ಚರಮಾಡುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದರೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ್ದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಮಾತಿನ ಆಕರ್ಶಕತೆಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಆಶ್ಚರ್ಯವೂ ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪರಕೀಯತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟನಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚರಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಆಕರ್ಶಕ ಮಾತುಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲಾಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಪದಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತು ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯು ಎಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ

ನಮಗೆ ಸಹಜವಾದ್ದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ತಿಳಿದರೆ ನಾವು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸಮಾಜ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಅರಿವು ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಲ್ಲ. ಅವರೂ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಇದನ್ನು. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಕಾರಂತರು ಎಂದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದ ಹತ್ತಿರದ ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅರಿವು ಕಾರಂತರಿಗೂ ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕವಲು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭೈರಪ್ಪನವರು ಈ ಬಗೆಯ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಕಲಾಕೃತಿಗಳು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ಅಪಾಯವು ಇದೆ. ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಅಥವಾ ತೀರ್ಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಅವನುಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದವು ಅನಂತರ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಯಿತು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳಿದ ತತ್ವವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನೇ ಜೀವಂತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲದ ಚಿತ್ರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ವಾಚ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ ಇದು ನಿಜವೇ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು– ರೂಪಾಂತರ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಯಾತನೆಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿಜವೇ ಎಂದು ಕೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇದು ಯಾವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಸಂಕೇತವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಆಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ದರ್ಶನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ಯವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮಾತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಚಾ ಯಾವುದು ಯಾವುದು ಸಾಚಾ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕಲೆಯು ಸುಳ್ಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೋಲಿಕೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜವಾದ್ದು

ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಗುಣಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಈಗ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕತೆಗಳು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಗಳು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವದ ನಡುವೆ ಇದು ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಂಟೋನ ಕತೆಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವು ಇದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಕರಾಳಮುಖಗಳೂ ಇವೆ. ಅವರ ಅನೇಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವವು ಸತ್ತುಹೋಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಕಥನಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಂವಾದ ನಡೆಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಇದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ, ಮನುಷ್ಯತ್ವ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೇ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವುದು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಶಕ್ತಿ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಂತಿರುವುದು ಕಾರಣದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ. ವಸ್ತು, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಇದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನೀರಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಯವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ತರ್ಕವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಇತರರು ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಉಳಿದದ್ದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಲಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಸ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಅದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವಾಗ ಹೊಸದಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು. ಅದು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುವುದು ಮೂಲತಃ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪದಲ್ಲಿ.

✦

ವ್ಯಂಗ್ಯ, ಅರ್ಥಹಿಂಸೆ, ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕೃತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವತೆ

❖

ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಕರವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯೇ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಇರುವ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಅಡಿಗರ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ರಚನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬಹುದು. "ಯಾವ ಮೋಹನ ಮುರಲಿ ಕರೆಯಿತು ದೂರ ತೀರಕೆ ನಿನ್ನನು" ಇದು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಅದು ಬರೀ ಅಂತರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಮುಂದಿನ ಮಾತಿಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಬೃಂದಾವನವು ಸೆಳೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದು ಲೌಕಿಕದ ಮಾತು ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾವು ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೇರ ವಿವರಣೆಯ ಧಾಟಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೈಯನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಆಶಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಶಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಭಾಷೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಅನ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ರಚನೆಯು ಒಂದು ವಿಧವಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗತಾ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ವಿವರಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಚಿತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಶಬ್ದಚಿತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯದು. ಮತ್ತೊಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ವಿವರಣೆ. ಈ ಭಾಷಿಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ನಮ್ಮ ಭಾವುಕ ಭಾಷೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಯಾರ ಕುರಿತೋ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರ ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ

ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದೇಶ ಮತ್ತು ಆಶಯ ಎರಡೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಎದುರಲ್ಲಿ ಇರುವವರ ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಯಾರೂ ನಮ್ಮ ಎದುರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಕೇವಲ ಮನೋಕೇಂದ್ರಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಆಂತರಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅರ್ಥವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಸದಾ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಅದರೊಟ್ಟಿಗೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅದರ ಬಳಕೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಫಲವು ಇರುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಅನುಸಾರವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕೇಳುವವನ ಉದ್ದೇಶವೇ ಮುಖ್ಯ. ಹೇಳುವವನು ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶ, ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಹೇಳುವವನ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೇಳುವ ನಾವು ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ಅವರು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆಂದು ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು, ಅದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಹೇಳುವವನ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಅವನ ಅಗತ್ಯ, ಅವನ ಕಾರಣ, ಅವನ ಉದ್ದೇಶ, ಅವನು ಮಾತಾಡುವ ಕಾಲವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಪದಗಳು ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೇಳುವವನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುವವನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಅರ್ಥವಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಕೇಳುಗ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಅವನ ಅರ್ಥಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇಳುಗನು ಅಥವಾ ಓದುಗನು ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಓದಿನ ಅರಾಜಕತೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೇಳುವವನು ಕೇಳುಗನಿಗೆ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕನ ಸಹಿಯ ಅಗತ್ಯವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲೇಖಕನೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಹೊಕ್ಕುಳ ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ಕಳಚಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಕೃತಿಯೊಂದು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕನು ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೃತಪ್ರಾಯನೂ ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗನ ಕಿವಿ, ಓದುಗನ ಕಣ್ಣು ಎರಡೂ ಪ್ರಧಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಘಟಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಇರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಎಂದು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹದ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಅಥವಾ ಕೇಳುಗನ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮದೇ ಮಾತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲವೇ ಬಹಳ ಭಿನ್ನ. ಅನೇಕರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಬದಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ಲಕ್ಷಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಏಕಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಭಕ್ತಿನ್ ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾತಿನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನೂ ತನ್ನ ಬರಹವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಗುರಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂತ್ರವೇ ಬರಹಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ಆಳವಾದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಮದು ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ವಾತವೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತು, ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥವು ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗ ಸಹಜವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸರಳವಾಗಿ ಇದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಮಾತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಕ್ರತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಶಬ್ದ ಚಿತ್ರವು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಉದ್ದೇಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ವಿವರಿಸಿದರೆ ಅದರ ಗುರಿಯು ನೇರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಕುರಿತು ಲೇಖಕನ ವಿವರಣೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬರೆದ್ದದು ಸಮಾಜವನ್ನು. ಕಾರಂತರು ಬರೆದದ್ದು ಸಮಾಜವನ್ನೇ. ದೇವನೂರು ಬರೆದುದು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಲಂಕೇಶರ ಅಕ್ಕ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾಫ್ಕಾನ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಕಾಫ್ಕಾನ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ಅದು ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಭಯಾನಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡಾ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಕೆಡುಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ವಿವೇಕ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವನು. ಅವನೇ ಅದರ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದವನು. ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಕಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ದೇವರಿಗೆ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಕಾನೂನುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯ. ಅದು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ದುರಹಂಕಾರವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಅದೇ ಉದಾಹರಣೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವುಗಳು ನಿರೂಪಿಸುವ ರೀತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ದೇವರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಳ ಸತ್ಯಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವಳಿಗೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಟುಪಿಡ್ ಥರ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಎದುರು ಕೈಕಟ್ಟಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬಂಧನ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ನಡವಳಿಕೆಯು ಈ ಬಗೆಯದು ಹೌದು. ಕೆಲವು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ರೀತಿಗೆ ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮದ ಎದುರು ಮನುಷ್ಯನೂ ಆಳೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಾಳಾದಾಗ ಅವನು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುಗಳು ನಮ್ರವಾಗಿರಬೇಕು. ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಆಗಿರಬೇಕು, ವಿನಯವಂತರಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ಕಷ್ಟ. ನಂಬಿಕೆಯೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಯಾವ ನಂಬಿಕೆಗೆ ನಾವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರು ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಅನೇಕ ಬಾಹ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸೂಜಿ ಮದ್ದಿನಂತೆ. ರಾಚನಿಕವಾದ ಒಂದು ಮಟ್ಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ರಾಜ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ರೂಪ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಮಾತುಗಳು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ನಿಯಮಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಒಂದು ಇಡಿಯಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರ ಕಲಾವಿದನು ಬಣ್ಣಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಸೃಜನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪರರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು

ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಬೇರೊಬ್ಬರನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರಡೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಇರುವುದು ಅದರ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾಕೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಅಥವಾ ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮದೇ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದೂ ಹೌದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎರಡೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಆವರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಾವು ಈ ಆವರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಅದು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಬರೆದಿರುವ ಮತ್ತು ಬರೆಯದಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತಿಗೆ ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಲೇಖಕ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾಷೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅದರ ಅಪರಿಚಿತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಆಗಂತುಕತೆಯು ಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ವಕ್ರತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪದೊಳಗಿನ ಭಾಷಿಕ ಅಪರಿಚಿತತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದು ಮುಂದನ್ನು ನೋಡದೇ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿ ಅದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ದೇವರು ರಚಿಸಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇರುವುದು ಕೇಳುಗನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಕೇಳುಗ ಮತ್ತು ಹೇಳುವವನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಕಾಣುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದೇ ನೇರ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಪರೋಕ್ಷ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುವವನು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವನು ಬೇರೆ ಎಲ್ಲೋ ಇದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು

ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಕೃತಿಯೂ ಕೂಡಾ ಆಶಯ ಸಹಿತವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯು ವಸ್ತು ರಹಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ರಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ರಚನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯು ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ನೆಯ್ಗೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕೃತಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ನೆಯ್ಗೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ನೆಯ್ಗೆಯು ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆಯೆಂದಾಗಲೀ ನಾವು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನತೆಯಾಗಲೀ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಮಾನದಂಡವೆಂಬಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರತೆಗೆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಅದುವೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಓದುಗನಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಅದರ ವಸ್ತುವಿನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಥವಾ ಅಂಥ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವೂ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಳಾತೀತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಪದಕ್ಕೂ ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದೋ ಖಾಲಿಯಾದ ಅರ್ಥವೆಂದೋ ಹೇಳುಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿರುದ್ದೇಶಿತವಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಕಥನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಪರಿಕರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಆಂಗಿಕ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವುದೇ ನಮ್ಮ ಸಂವಹನದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅನೇಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಕೂಡಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಅನೇಕರು ಬರೆಯವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಯಾಕೆ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೇಳಲಾರೆವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆಲೋಚನೆ

ಮತ್ತು ಮಾತು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೌನದಲ್ಲಿಯೇ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಾವು ಬಳಸುವ ಯಾವುದೇ ಪದವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಪದಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇದೆ. ಜ್ಞಾನದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಬರೀ ಸಂವಹನವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಆಚೆಗೂ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಆ ಕಲೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಬರೀ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಭಾಷೆಯು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಚಲನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಕಾರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಪಶ್ನೆಯು ಅಂತರ್ಗತವೂ ಹೌದು.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಭಾಷೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಅವನು ಬಳಸುವ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತಾಡುವವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಬಳಸುವಾಗ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೋ, ಉತ್ತರವೋ, ಅಥವಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವಾಹಕವೆನ್ನುವಂತೆ ಯಾಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸ್ವಂತ ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದೂ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಯು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತಾಡುವವನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮುದ್ರಣದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ಮಾತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳು ಬಂದವು. ಮಾತಿನ ದಾಖಲೀಕರಣವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಮೊದಲು ಮಾತಾಡುವವನು ಮತ್ತು ಕೇಳುಗನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾದವು.

ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ದಾಖಲೀಕರಣವು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಮಯವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದವು. ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಕೆಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಯಾರು ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಮಾತನ್ನು ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಧ್ವನಿಯ ಏರಿಳಿತಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಟೇಪ್ ರೆಕಾರ್ಡರ್ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಧ್ವನಿ ವರ್ಧಕಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಮಾತನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ದೂರದಲ್ಲಿ ಇರವವನು ಕೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸುಮ್ಮನೇ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕವನ್ನು ಬಳಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು ಬರಹ, ಮಾತು ಮತ್ತು ಧ್ವನಿ, ಮಾತು ಸಂವಹನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗಗಳು ದಿನಂದಿನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾತನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಅತ್ಯಂತ ಉದ್ವೇಗದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ಮಾತನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ? ಸಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ಮಾತನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ? ಮಾತು ಎನ್ನುವುದೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲದ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ನಿಲುವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭವು ಬಂದಾಗ ಮಾತು ಎಂದರೆ ಪವಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ, ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಕೇಳುತ್ತೇವೆ, ಓದುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಯಾವ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಮಿಲಿಟರಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಮಾತುಗಳು ಸರಳವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುವುದು ಅತಾತ್ವಿಕವಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಹೌದು. ಮಾತಿನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣದ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ತಕ್ಷಣದ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದಿನಂದಿನದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಏರಿಳಿತವೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಗೆ ಈ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ವ್ಯಾಕರಣವು ಇಲ್ಲದ ಮಾತುಗಳು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಕರಣ ರಹಿತವಾದ ಮಾತುಗಳು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಬರೀ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಮಾನವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದೊಂದು ದೈವ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಂಜಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೊಲಿಯವವನು ಯಾಕೆ ಹೊಲಿಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಮಾತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಬರೀ ಅಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಡೆರಿಡಾನಲ್ಲಿ ಅಂತರವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು: ಮಾನಸಿಕ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನ್ಯವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಭ್ರಮೆಯು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವವನು ವಾಸ್ತವದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಲಾರ. ಅವನ ವರ್ತನೆಗಳು ಬೇರೆ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಲುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಭ್ರಮೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎರಡೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮಗಳು. ಆದರೆ ಭ್ರಮಿತನು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಉಳಿದವರ ಮಾತನ್ನು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಮೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯ ಥರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಹುಚ್ಚರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವರ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭ್ರಮಿತನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲಾರ. ಅವನು ಗತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸಿಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲೂಬಹುದು. ಅಳುತ್ತಿರುವವರು, ಸಿಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವವರು, ಸದಾ ಉರಿ ಮುಸುಡು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಚ್ಚರಲ್ಲ. ವ್ಯಗ್ರತೆ, ಅಳು, ವಿಷಾದ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಅಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗಿನ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವಾಗ ವ್ಯಗ್ರರಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಭ್ರಮಿತರಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅವರ ಕ್ರಮವು ಯಾವುದು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತವಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲು ಹೊರಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಸರಿಯಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಯಾವುದೇ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಹಿರಂಗ. ಅದೂ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅನೇಕರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ

ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಇತಿಮಿತಿಯೆನ್ನವುದು ಇದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಾವು ಕೆಲವು ಸಂವಹನದ ತೊಡಕನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆಗ ನಾವು ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಕರಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯದು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ, ಭಾಷೆಯ ಚರಿತ್ರೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಒಂದು ನೀತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿಕಾರನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯೇ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು. ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿರುವುದೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾರೂ ಧಿಕ್ಕರಿಸಲಾರರು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಅದರ ಬಳಕೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆ, ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡಾ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರೆವು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಯೋಚಿಸಿ ಹೇಳುಬಹುದಾದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಯೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ರೂಪವಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದೇ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹಾಗೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಏನನ್ನು ಆಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರವು ಸುಲಭ. ಯಾವುದು ಸಮ್ಮತವೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ, ಯಾವುದು ಅಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭಾಷೆಯು ಇರುವುದೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮತ್ತು ಸಂವಹನಕ್ಕಾಗಿ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಯೋಚಿಸಲು ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯು ಲೇಖಕನ ಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ನಾವು

ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಬರೀ ಒಬ್ಬನ ಮಾತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ವಾಗ್ವಾದವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟವಾಗುವುದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ. ಆದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೊಬ್ಬರು ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಸಲೀಸಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅವರು ಅದನ್ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದೂ ಅದನ್ನು ಬಹಳ ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ನೋಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಾವು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಜೋಡಿಸಬಲ್ಲೆವೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸಲಾರೆವು. ಭಾಷೆಗೆ ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭಾಷೆಯೇ ಒಂದು ನಿಯಮ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರೆ ಅದನ್ನು ಲೇಖಕರ ಮಾತು ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಲೇಖಕನು ಹೊಸತಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅವನ ಯೋಚನೆಯು ಇದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಭಾಷಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಅನನ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ರಚನೆ ಅಥವಾ ಸಹಯೋಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಯು ತನ್ನ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ನಡುವಣ ಸಹಯೋಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ.

ಮನಸ್ಸು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸದೆ ನಾವು ಮಾತಾಡಲಾರೆವು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಇದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದಾಗಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅನಿಸಿಕೆಗಳು ದಾಖಲೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ದಾಖಲೀಕರಣವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದೋ, ಅಂತರವೆಂದೋ ಕರೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು ಹೌದು. ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ಜೋಡಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಪದವೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ಜೋಡಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ತಾತ್ವಿಕವೂ ಆಗಿದೆ.

ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬರೀ ಸಂವಹನ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತುಗಳು ಇವೆ. ಪದಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಇತಿಹಾಸವು ಸಣ್ಣದು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಭಾಷೆಯ ನಿಜವಾದ ಸಂರಚನೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರಡೂ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ, ಭಾಷೆಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಮತ್ತು ಸಂವಾದದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಗೂ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ನೀತಿ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಲೆಯು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ನಂಟು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಆರ್ಥಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅದು ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಪ್ರಯೋಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗವು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಯೋಗ ರಹಿತವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅದು ಶುಷ್ಕ ವೇದಾಂತವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ.

✦

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ

❖

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮೌಲ್ಯವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಯಾಕೆ ಹಾಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶೋಷಕರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಅಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪವಿತ್ರ ಮನುಷ್ಯ, ಪವಿತ್ರ ಜೀವನ, ಪವಿತ್ರವಾದ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಬದುಕಬೇಕೆಂದು ಧರ್ಮವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜನರನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಡೆಸದಿದ್ದರವದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವಾಗ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವರ್ಗವು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತೋ ಆಗ ಅದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೆನ್ನವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ತಾನೇ ಸರಿಯೆಂದು ಅದನ್ನು ನೀವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಾರದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನೀವು ಧರ್ಮದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿರಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನೀಡುವುದು ಆಜ್ಞೆ, ಮತ್ತು ಆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಪರಲೋಕದ ಸುಖ. ಅದು ಜೆಹಾದಿ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಧರ್ಮದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕರನ್ನು ಒಂದು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಒಂದು ಕೋಮು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಇರುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನವುದು ಸಹಜ. ಧರ್ಮವು

ಆಗುವುದನ್ನು ಆದರ್ಶ ರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಬಳಸುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮ, ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಇರುವಿಕೆ, ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ಕೊಳುಕೊಡುವಿಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮೊದಲೋ ಆತ್ಮ ಮೊದಲೋ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ವಿನಾ ಕಾರಣ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು. ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮಿತಿಯೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಕಾರಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಢೋಂಗಿಗಳು ಅದನ್ನು ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆದರ್ಶವಾದವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಕೊಳುಕೊಡುವಿಕೆಗಳು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಧರ್ಮವು ನೇರವಾಗಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿದರೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ,ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಗಾಢವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಮನುಷ್ಯರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯಾತೀತವಾದುದು ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜನರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬದಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇಕು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯರ ಹಿತವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬರಲಾಯಿತು. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾದದರೆ ಅದು ವೇದದ ಸಾರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ವೇದ ಎನ್ನುವುದು ವಿದ್ ಎನ್ನವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ತಿಳಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಿಳಿಯುವಿಕೆ. ಆತ್ಮ ಎಂದರೆ ಏನು? ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತ ಎತ್ತುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನಿತ್ಯ? ವೇದಾಂತವೆಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೇದಾಂತೋನಾಮ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರಮಾಣಂ,ತದುಪಕಾರೀಣಿ ಶಾರೀರಿಕಸೂತ್ರಾದೀನಿ ಚ। ವೇದಾಂತ ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ(ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು) ಸಹಾಯಕಗಳಾದ ಶಾರೀರಿಕ ಸೂತ್ರ ಮುಂತಾದವು. ವೇದಾಂತ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ ವೇದಗಳ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ಎಂದು. ಆದರೆ ಅದರ ರೂಢ್ಯರ್ಥ ವೇದಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದು. ವೇದಾಂತ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದಗಳ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಈಶೋಪನಿಷತ್ತು ಮೊದಲಿನ ಮಂತ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಎರಡನೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ. ತೈತ್ತರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು ಕೊನೆಯ ಆರಣ್ಯಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು ಅಥರ್ವಣ ವೇದದ ಮಂತ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ; ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತು ಅದೇ ವೇದದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ; ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು ಅದೇ ವೇದದ ಆರಣ್ಯಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದು. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಆರು ವಿಧ–ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ,

ಶಬ್ದ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಯಾವುದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದರೆ, ಶಬ್ದರೂಪವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು. ಶರೀರವೇ ಶರೀರಕ. ಶರೀರಕದಲ್ಲಿ ಇರುವವನು ಶಾರೀರಕ, ಜೀವ. ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಸೂತ್ರಗಳು ಶಾರೀರಕ ಸೂತ್ರಗಳು. ವಸ್ತುತಃ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೇ ಶಾರೀರಕಸೂತ್ರ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಸ್ಮೃತಿ ಮುಂತಾದವು. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.2–3) ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಯಾವುದನ್ನು ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದವೋ ಅದೂ ಕೂಡಾ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ ಎನ್ನವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವನ ಅಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಅದು ಮಿತಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜೀವಿಸಲು ಬಿಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮದ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಅದರ ವಿಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ನೋಡುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದವುಗಳು. ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ವೇದ' ಮತ್ತು 'ಅಂತ'(ಕೊನೆಯಭಾಗ) ಸೇರಿ ವೇದಾಂತವಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುಸಂಹಿತೆಗಳೆಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರಬೇಕು; ಯಾವುದನ್ನು ಆತ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಏನು ಎಂಬಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನುಪಲಬ್ಧಿಯನ್ನು ಇದರೊಂದಿಗೆ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಾ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನವು ಅನಿತ್ಯ; ನಶ್ವರವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ನಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಇರುವುದು. " ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತು ವಿವೇಕ: ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿತ್ಯ ಸತ್ಯ, ಶಾಶ್ವತ, ಸ್ಥಿರ, ಯಾವುದು ಅನಿತ್ಯ, ಅಸತ್ಯ, ನಶ್ವರ, ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆ. ಈ ವಿವೇಚನೆ ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಭಾಗದ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿರ್ಧಾರ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಆಗುವುದು." (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಮೈಸೂರು) ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಅನಂತರವೇ ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಲೋಕಾನುಭವ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಬೋಧನೆಯಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮೊದಲೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಹಾಳಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಅನುದಿನ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಜನಿಸಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲವಿದ್ದು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಸುಖ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಲೋಕಾನುಭವ. ಸ್ವರ್ಗ ಮುಂತಾದ ಪರಲೋಕಗಳ ಗತಿಯೂ ಇದೇ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ, ಅಪರಿಣಾಮಿಯಾದ, ಸ್ವಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮ ಒಂದೇ. ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ. ಈ ವಿಭಾಗ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಚಾರದ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಜ್ಞಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವೇದಾಂತದತ್ತ ಅಡಿಯಿಡುತ್ತಾನೆ. ವೇದಾಂತದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ವಿವೇಕವೇ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪರಾಭವ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಿರಸ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವವರು ಆ ಕಾರಣಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾದ ಕೂಡಲೇ ವೇದಾಂತವನ್ನೂ ಕೈಬಿಡುವುದರಿಂದ ಅವರ ವೇದಾಂತಾಭಿರುಚಿ ಫಲದಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.15–16) ಇಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಧರ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಅಚರಣೆಯಿಂದಲೂ

ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೇವಲ ದೈನಂದಿನ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಧರ್ಮವು ಒಂದು ನಿಯಮದಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಕೆಲವು ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ದಿನಂದಿನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾರೆವು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ವಿವರಿಸಲಾರೆವು. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ದೇಹ ಎನ್ನುವುದು ಅನಿತ್ಯ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬಹಳ ಸುಲಭ ಯಾಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಭ್ರಮೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆರಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕರಿಗೆ ಯಾಕೆ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬಹಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಾನು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತನ್ನ ಯಜಮಾನ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಚರ್ಚೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ದೇಹವು ಅನಿತ್ಯ. ಆತ್ಮವು ನಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಭೋಗ ವಿರಾಗ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭೋಗದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿರಹಿತನಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇಹಾಮುತ್ರಾರ್ಥ ಫಲ ಭೋಗವಿರಾಗ: ಈ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಪರಲೋಕಗಳ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಆಸೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಈ ಸುಖಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಇವು ಅನಿತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಶ್ವತಾನಂದವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿರಕ್ತಸ್ಯ ಹಿ ಸಂಸಾರಾತ್ ಭಗವತ್ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನೇ ಅಧಿಕಾರಃ, ನಾನ್ಯಸ್ಯ", ಏವಂ ವಿರಕ್ತಸ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವಿಷಯಂ ವಿಜ್ಞಾನಂ ಶ್ರೋತುಂ ಮಂತುಂ ವಿಜ್ಞಾತುಂ ಚ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಮುಪಪದ್ಯತೇ, ನಾನ್ಯಥಾ" ಎಂದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.(ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.16–17) ಇದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ವಿರಾಗವೆಂದರೆ – ವೈರಾಗ್ಯ ತಳೆಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಭೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಭೋಗ ವಿರಾಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭೋಗ ವಿರಾಗದಿಂದ ಇಹ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವತ್ ತತ್ವ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವತ್ ತತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದುವೇ ಅಧಿಕಾರ. ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾರಿಗೆ ಭೋಗದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಅದ್ವಿತೀಯ ಸದ್ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ವೇದಾಂತದ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ.(ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.18) ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಅದ್ವಿತೀಯ. ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕವನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಮೂರ್ತ ರೂಪಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಅಮೂರ್ತ ರೂಪಿ. ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕು. ಜೀವ–ಬ್ರಹ್ಮರ ಸಂಬಂಧ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಅಖಂಡತೆಯು ಕೂಡಾ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದೆ.

ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಕೈವಲ್ಯ ಜ್ಞಾನ' 'ಅರ್ಹಂತ ಪದವಿ'ಗಳಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ವೇದಾಂತವು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಸಮಷ್ಟಿ.

ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಷ್ಟಿ. ವ್ಯಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ಬಿಡಿಯಾದುದು ಎಂದರ್ಥ. ಸಮಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ಸಮಗ್ರ. ಸಮಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕಾರಣ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸಮಷ್ಟಿ, ವ್ಯಷ್ಟಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಏಕ, ಅನೇಕ ಎಂದಿದೆ. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಮತ್ತು ಅವಚ್ಛೇದವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ವಿಭಾಗವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಸಮಷ್ಟ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಯೆ, ವ್ಯಷ್ಟಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಈಶ್ವರವರ್ಗವನ್ನು, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವವರ್ಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಯೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಅವಿದ್ಯೆ ಜೀವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ತಮ್ಮ ಕಾರಣ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಸ್ಥೂಲ ರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ ಇವು ಜೀವೇಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಅಂತರ ಭೇದಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಪಂಚ ಕಾರಣ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯವು ಈಶ್ವರ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಲಯಸ್ಥಿತಿ. ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯವು ಸೂತ್ರಾತ್ಮ, ಪ್ರಾಣ ಅಥವಾ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ. ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಿತಿ. ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲಶರೀರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯವು ವಿರಾಟ್, ವೈಶ್ವಾನರ. ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿ. ಈ ತ್ರಿವಿಧ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪಹಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರ, ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಜ್ಞೇಯಬ್ರಹ್ಮ. ಇದು "ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ, ತತ್ತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ತತ್ ಪದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ. ಈ ರೀತಿ ಸದ್ವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ತುವಾದ ಜಡಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾರೋಪ. ಹೀಗೆಯೇ ಶರೀರವು ಕಾರಣರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಾಜ್ಞ, ಇದು ಜೀವನ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆ. ಇದು ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಲಯಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರರೂಪದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯವು ತೈಜಸ. ಇದು ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ. ಸ್ಥೂಲಶರೀರರೂಪದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯವು ವಿಶ್ವ, ಇದು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ.

ಈ ಶರೀರತ್ರಯರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಪಹಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವ. ಇದು ತತ್ತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ 'ತ್ವಂ' ಪದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ತುವಾದ ಜಡ ಶರೀರವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಅಧ್ಯಾರೋಪ. ಈ ಪ್ರಕಾರ ಅಜ್ಞಾನಾದಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಾಂತ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಜೀವಾದಿ ಈಶ್ವರಾಂತ ಭೇದ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾಗಿವೆ. (ವೇದಾಂತಸಾರ) ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿತ್ತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಕೂಡಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭ ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಸಂಘಟಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಬುನಾದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಮೃಗಗಳಂತೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಗಿತ್ತು. ಸಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬಹುದು ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾಶ ಖಂಡಿತಾ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. . ತನ್ನನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಎಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವು ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದೇವೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು. ಅದನ್ನು ಯಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯದೂ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಭಕ್ತನಂತೆಯೋ ಒಬ್ಬ ಅನುಯಾಯಿಯಂತೆಯೋ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಮಾಡುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ನೋಡುವುದು. ಅದ್ವೈತ ಎನ್ನುವುದು ಏಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಭ್ರಮೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ.

ಭೇದವೆಂದರೆ ವ್ಯಷ್ಟಿ. ಬಿಡಿಯಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅವಚ್ಛೇದವೆಂದರೆ ಕತ್ತರಿಸುವುದು. ಭೇದ ತೋರಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಏಕ-ಅನೇಕವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಏಕವೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಷ್ಟಿಯನ್ನು; ಸಮಷ್ಟಿಯೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕಾಂತವಾದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೊಂದೇ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಜನರು ದೇವರ ಸೇವಕರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಜನರನ್ನು ದೇವರ ಸೇವಕರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ದೇವರೇ ಸರ್ವ ಶಕ್ತನಾಗುತ್ತನೆ. ಅವನು ದಯಾಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರೆ ಸರ್ವ ಕಷ್ಟವೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಪಾಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮ. ಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾದ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆ. ಧರ್ಮದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರರೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಲು ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳೂಇವೆ ಎನ್ನವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಬ್ರಹ್ಮಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅಂತಿಮವಾದ ಸತ್ಯ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದುದು ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ವೇದಾಂತದ ನಿಲುವು. ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯಂ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾ ಜೀವೋ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ನಾಪರಃ ॥ ವಿಶ್ವದ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ವೇದಾಂತದ ನಿರುಕ್ತಿ ಇಷ್ಟೇ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಜೀವಃ ಸಕಲಂ ಜಗಚ್ಚ ॥ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬ ವೇದಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾದ, ಶಾಬ್ದಿಕವಾದ ವರ್ಣನೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ದೃಢವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಸಾಕಾದರೂ ವೇದಾಂತದ ಗುರಿಯಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಲು ಇದಿಷ್ಟೇ ಸಾಲದು; ಏಕೆಂದರೆ, ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅನುಭವಾವಸಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವರ್ತಕ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷದ ಸಾಧನವೇ ವಿನಾ ಅದರ ಪರೋಕ್ಷ ಶಾಬ್ದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಂತಿಮ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುಕ್ತಾಂಗನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೋಮದು ವಾದವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಸಮ್ಯಕ್‌ದರ್ಶನ: ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನ; ಸಮ್ಯಕ್ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಗಳೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯರೆ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಂಬಿ ನಡೆಯುವುದೇ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವ ಇಂಥ ಸಮ್ಯಕ್ ದರ್ಶನ, ಜ್ಞಾನ, ಚಾರಿತ್ರಗಳೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನಗಳು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಜಡ, ಚೈತನ್ಯಗಳು ಒಂದುಗೂಡುವುದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೆಂಬುವವನಿಲ್ಲ. ಅವನ (ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣರಾಯ ಪು.69).

'ಮುಕ್ತಿ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬಂಧನವನ್ನು ನಾವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ತಿಳಿಯದೆ ಅನಾತ್ಮಗಳಾದ ಶರೀರ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಬಂಧನ. ಅವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ 'ಮುಕ್ತಿ'.

ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೆಲೆಸಿದವನು (ಜ್ಞಾನ – ಅವಸ್ಥಿತ – ಚೇತಸಃ) :– ಯಾವಾಗ ಸಾಧಕನ ಮನಸ್ಸು ವಿವೇಕಯುಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುತ್ತದೋ ಆವಾಗ ಅದು ನಶ್ವರವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ನೆಲೆಸುವುದು. ತಾನು ಬಯಸುವ ಆನಂದವು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಆತ್ಮನದ್ದೇ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ನೆಲೆಸುವುದು. ಎಲ್ಲಾ ಬಂಧಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ತನ್ನ 'ವಿವೇಕ'ದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮ ಪಿಪಾಸೆಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರಾಜ್ಞನೂ ಸಹ ತನ್ನ ಜೀವವಿರುವವರೆಗೂ ಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹವನು ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳೂ 'ಅರ್ಪಣ ಭಾವದಿಂದ' (ಯಜ್ಞ) ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಯಜ್ಞ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮವು ಯಾವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಯಜ್ಞ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಯಜ್ಞ' ಎಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಅರ್ಪಣಭಾವದಿಂದ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ. ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತು ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳೂ 'ಯಜ್ಞ' ಎಂದು ಅನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಹನ್ನೆರಡು ವಿಧದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಆರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಯಜ್ಞ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಆಟ. ಲೀಲಾ ಜಾಲವಾಗಿ ಯಾವ ಕೆಲವನ್ನಾದರೂ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ಶುದ್ಧ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳು 'ಯಜ್ಞ' ಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆ? ನೋಡಿ: ಶ್ರೀಮದ್ ಭಗವದ್ಗೀತೆ – ಪುಟ. 147 – 148

ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ದೇವರನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕದ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಮತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಗುಣ ಸಹಿತವಾದ; ಮೂರ್ತರೂಪದ ಕಲ್ಪನೆ. ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ನಿರಾಕಾರ ರೂಪಿಯಾದುದು; ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಿರುವುದು ಉಪಾಸನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ । ವಿಷಯವಾಗಿ(ಮಾಡುವ) ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ರೂಪದ ಶಾಂಡಿಲ್ಯ ವಿದ್ಯೆ ಮುಂತಾದವು ಉಪಾಸನೆಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಗುಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಗುಣಸಹಿತವಾದ ರೂಪ, ಈಶ್ವರರೂಪ. ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದಾದುದು ಈ ರೂಪವೇ ವಿನಾ, ನಿರ್ಗುಣ ರೂಪವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ; ಉಪಾಸನೆ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಕರೆದಿರುವುದು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ. ಉಪಾಸನೆಗಳೂ ಕೂಡ ಕಾಮ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಂತೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ. ಕಾಮ್ಯಾದಿಗಳು ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ವಾಚಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಉಪಾಸನೆಗಳು ಕೇವಲ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಉಪಾಸನೆ ಇಚ್ಛಾ, ಸಂಕಲ್ಪ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಮಾನಸಿಕ

ಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಪುರುಷ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅಧೀನ, ಪುರುಷತಂತ್ರ. ಜ್ಞಾನ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ, ವಸ್ತುತಂತ್ರ, ಪುರುಷಾಧೀನ ಅಲ್ಲ. ಛಾಂ.ಉ.ನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮ(3.14.1) ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಗುಣೋಪಾಸನೆ.

ದಹರವಿದ್ಯೆ, ವೈಶ್ವಾನರವಿದ್ಯೆ, ಆದಿತ್ಯನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಮಾಡುವ ಉಪಾಸನೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪನಿತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವವು. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1974 ಪುಟ.8–9) ಶಾಂಡಿಲ್ಯವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿದ್ಯೆ; ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆ. ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆರಾಧನೆಗೆ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯಿರುವುದು ಇಚ್ಛಾ ಶಕ್ತಿಯ ತಲ್ಲೀನತೆಗಾಗಿ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಜಿನಬಿಂಬ" ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮಲಿನವೆಂದರೆ ಕೊಳೆ; ಕಶ್ಮಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಮಲಿನತೆಯು ದೇಹದ ಮಲಿನತೆಗಿಂತಲೂ ಕಷ್ಟಕರವಾದುದು. ಮಲಿನಚಿತ್ತವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಾಸ್ತವ ಅಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣವು ಶುದ್ಧಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿತ್ಯ, ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಶುದ್ಧಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಯೋಜನ. "ಅಂತಹ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವೇದಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ, ಯಜ್ಞದಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ." ಮುಂತಾದ ವೇದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ; ಮತ್ತು "ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಲ್ಮಷವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಾನೆ." ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ (ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ) ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ. 2. ಅಂತಃಕರಣದ, ಮನಸ್ಸಿನ. 3. ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಫಲಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸತ್ವಶುದ್ಧಿಯೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮ ಸಾಧನ; ಸತ್ವಶುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಮ್ಯಗ್‌ಜ್ಞಾನ ಉದಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮಲಿನಚಿತ್ತರಿಗೆ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶವೂ ವ್ಯರ್ಥ. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.9) ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮಲಧಾರಿ' ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇದನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮಲಿನಚಿತ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೊಳೆಯಬಹುದು. ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಶುದ್ಧಾತ್ಮಸ್ಥಿತಿಯು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಲಿನಚಿತ್ತವೆಂದರೆ ಸತ್ವಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದಿರುವುದರಿಂದ ಮಲಿನಚಿತ್ತರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕರ್ಮ. ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು(ಕಾರ್ಯವನ್ನು)ಕರ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಒಂದು ಕರ್ಮ. ಆದರೆ ಉಪಾಸನೆಯು ಶುದ್ಧ ಕರ್ಮವೇ ಹೊರತು ಅಶುದ್ಧ ಕರ್ಮವಲ್ಲ. ಉಪಾಸನೆಗಳದಾದರೋ ಚಿತ್ತದ ಏಕಾಗ್ರತೆ (ಮುಖ್ಯವಾದ ಫಲ). ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಉಪಾಸನೆಗೂ ಇರುವ ಫಲಭೇದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಉಪಾಸನೆಗೂ ಕರ್ಮ ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಂತಃಕರಣ ಅಶುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾರದು. ಆ ಶುದ್ಧತೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸತತವಾಗಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನೆಲಸಿರುವುದು. ಅದೂ ಕೂಡ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.10)

ನಮ್ಮ ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ದೇವರು ಕಾರಣರಲ್ಲ. ಈಗ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಧರ್ಮವೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯದು. ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹೊಣೆ ದೇವರು. ಲಾಭ ಬಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ದೇವರ ನೆನಪು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ,ದೇಹ, ಜನಾಂಗ, ಜಾತಿ, ಸಾವು ಮತ್ತು ನೋವು, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು, ವಿಷಯ ನಿಷ್ಪತೆ, ವಸ್ತು ವಿವರಣೆ ಎಲ್ಲವೂ ಇವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಿಯತೆಯೆರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಆಯಾಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಯಾವು ನೀತಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನೀತಿ ಎನ್ನುವುನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಂದ ವೇದಾಂತವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯು ಶುದ್ಧ ಕರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಶುದ್ಧ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತ(ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ)ದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಉಪಾಸನೆಗೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಉಪಾಸನೆಗೂ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಧ್ಯಾನವೂ ಉಪಾಸನೆಯ ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಧ್ಯಾನ; ತಪಸ್ಸು; ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹಗಳ ಕುರಿತು ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದೆ. ಯಾರು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ತಪಸ್ವಿ, ಯಾರು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಉಪಾಸಕರು. ಆದರೆ ನಾಥಪಂಥದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ವಿವೇಕ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಮಾತ್ರವೇ ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು, ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆ. (ಪುಟ.11) ನಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯ. ಅವಿನಾಶಿ. ನಿರಂತರವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಕ್ಷಯ ಹೊಂದದಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ನಿತ್ಯವು ನಾಶಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಿತ್ಯವೆಂದರೆ ನಶ್ವರ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯವನ್ನು ಅಸತ್ಯ; ನಶಿಸಿಹೋಗುವಂಥದ್ದು ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಿತ್ಯ-ಅನಿತ್ಯಗಳ ಅಂತರವಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಿವೇಕಿಗಳು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮ ಅವಿನಾಶಿ. ಅದು ನಿತ್ಯ. ವಿವೇಕಿಗಳು ಇದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದರ ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದವುಗಳು ನಾಶಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಅನಿತ್ಯಗಳು. ಅನಿತ್ಯವಾದುದರ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅನಿತ್ಯವನ್ನು "ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖ" ತತ್ಕಾಲದ ಸುಖವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ, ಅದ್ವಿತೀಯ(ಸ್ವರೂಪವಾದ)ಬ್ರಹ್ಮ ವಸ್ತು, ಅಜ್ಞಾನ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಜಡದ ಸಮೂಹವೆಲ್ಲ ಅವಸ್ತು. (ಪುಟ.23) ಸತ್, ಚಿತ್, ಆನಂದ ಈ ಮೂರು ಪದಗಳು ಸೇರಿ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವಾಗಿದೆ. ಸತ್ ಎಂದರೆ ಕಾಲದೇಶಗಳಿಂದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪ. ಈ ಕುರಿತು ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ "ಸತ್ಯ" ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದೆ. ತೈತ್ತಿರಿಯಾ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ; ಚಿತ್ ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತ. ಇನ್ನಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ 'ಚಿತ್' ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ. ಚಿತ್ತವನ್ನು 'ಚಿತ್ತಭೂಮಿ' 'ಚೈತನ್ಯರೂಪಿ' 'ಅಹಂ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ ಕೇವಲ 'ಅಹಂ' ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವು ಆವಶ್ಯಕ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ವಿಜ್ಞಾನಂ ಆನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (3,9,28) ಎಂದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಆನಂದಮಯಕೋಶವೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಚಿತ್ತದ ನಿರ್ವಿಕಾರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಂ ಅಜ್ಞಾನಂ ಸಮಷ್ಟಿವ್ಯಷ್ಟ್ಯಭಿಪ್ರಾಯೇಣ ಏಕಂ ಅನೇಕಂ ಇತಿ ಚ ವ್ಯವಹ್ರಿಯತೇ। ಸಮಷ್ಟಿಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಷ್ಟಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಎಂದು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1997 ಪುಟ.26) ಇದು ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವು.

ಅನೇಕ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಮೂಹ. ಆ ಅವಯವಗಳೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಆ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಅನೇಕತ್ವವು ಸಹಜವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಟಿಯ ಸಮೂಹವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಟಿಯ ಅಂಶ, ಅವಯವ. ಇದು ಅಲ್ಪ ಪರಿಮಾಣದ್ದು. ಒಂದು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು, ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಲ್ಲ. ಕಾಡು ಮತ್ತು ಮರ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಶಬ್ದಗಳು ಎರಡಿರುವುದರಿಂದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಎರಡಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತು ಮರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ.

ಅವುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾಡು ಎಂಬ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕಾಡು ಎಂಬ ಶಾಬ್ದಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಅರ್ಥರಹಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಮರಗಳನ್ನೇ ವ್ಯಷ್ಟಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮರ ಎಂತಲೂ, ಸಮಷ್ಟಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಡು ಎಂತಲೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಜ್ಞಾನದ, ಮಾಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ.ಅಜ್ಞಾನ; ಅವಿದ್ಯೆ; ಅಹಂಕಾರ; ಮಾಯೆ ಇವೆಲ್ಲವು ಭ್ರಾಂತಿ ಸೂಚಕಗಳು. ನಾನು ಎಂದರೆ ಏಕ. ನಾವು ಎಂದರೆ ಸಮಷ್ಟಿ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಏಕತಾದೃಷ್ಟಿ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ವ್ಯಷ್ಟಿಯು ಕೂಡಾ ಹೌದು. 'ಏಕ' ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಹೌದು. ಅನೇಕ ಸಮಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವೇದಾಂತಕಾರರು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ: ಹೀಗೆ ಮರಗಳನ್ನು ಸಮೂಹದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಡು ಎಂದು ಒಂದು ಎನ್ನುವಂತೆ; ಅಥವಾ ನೀರಿನ ಹನಿಗಳನ್ನು ಸಮೂಹದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೊಳ ಎಂದು,(ಒಂದು ಎನ್ನುವಂತೆ); ಜೀವರಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿ, ಅನೇಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಅಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು, ಸಮೂಹದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. "ಜನ್ಮರಹಿತ ಏಕ" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ(ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ). (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.26–27) ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕರು ಅಂತ ಇದ್ದಾರೆಯೇ? ಅವರು ಹೇಳುವ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ.

ನೀತಿಯನ್ನು ಈಗ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಚ್ಯುತಿ ತರುವ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಈಗ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಹಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆಚರಣೆಯೇ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಅದು ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆಚರಣೆಯು ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೆ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾಕೆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತರಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಆಚರಣೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ತರಲು ಅದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕೇಂದ್ರವು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾರೂ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಒಂದು ಜಾಗವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪವಿತ್ರವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ, ಇಹ ಮತ್ತು ಪರವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ಪರವಾಗಿದಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಪವಿತ್ರವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಕಾಣಲು ನಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳು ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯೂ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕರು ಹೇಳುತಿದ್ದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದಕ್ಕೆ ಯರೋಪಿನ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಜೀವನವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಅಂತಿಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಅಸಹಾಯಕನಾದಾಗ ಅವನು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕರು

ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕಾಡನ್ನು ವ್ಯಷ್ಟಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮರಗಳು ಎಂದು ಅನೇಕ ಎನ್ನುವಂತೆ; ಅಥವಾ ಕೊಳವನ್ನು ವ್ಯಷ್ಟಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೀರಿನ ಹನಿಗಳು ಎಂದು(ಅನೇಕ ಎನ್ನುವಂತೆ); ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯಷ್ಟಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ಅನೇಕ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. "ಇಂದ್ರನು ತನ್ನ ಮಾಯೆಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ(ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ). (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.30-31ಅಜ್ಞಾನಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯಷ್ಟಿದೃಷ್ಟಿಯು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರ ಇಂದ್ರ ತನ್ನ ಮಾಯಗುಣದಿಂದ ಅನೇಕವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯೆಗಳ ಅನೇಕವನ್ನೂ, ತೃತೀಯಾ ವಿಭಕ್ತಿ ಮಾಯೆಗಳು ಸಾಧನ ಎಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಯೆಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಏಕರೂಪತೆಯಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪಗಳೇ ವಿನಾ, ನಿಜಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶಗಳು ಬಿಡಿಯಾದ ರೂಪದವುಗಳು. ಸಮಷ್ಟಿಯಂತೆ ಅವಕ್ಕೆ ಸಮೂಹದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಾಹುಬಲಿಯು ತಪಸ್ಸಿಗೆ ತೆರಳುವುದು ವ್ಯಷ್ಟಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನ ಮರೆ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಆವರಣ' ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪದಿಂದ ನರಳುತ್ತವೆ. ಆವರಣವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕೋಟೆ. ಅದು ಹೊರಜಗತ್ತನ್ನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು; ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಹಾಗೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿಕ್ಷೇಪ ಅಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಆವರಣ/ ಇದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಬಾಹ್ಯವು ಬಹುತ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಏಕ ಅನೇಕಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಎಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಜೀವದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಆವರಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪವೆರಡನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯ. ಆವರಣ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೋಡವೊಂದು(ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ) ಚಿಕ್ಕದಾದರೂ, ನೋಡುವವನ ಕಣ್ಣಿನ ದಾರಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ, ಬಹಳ ಯೋಜನ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರುವ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನವು(ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ) ಚಿಕ್ಕದಾಗಿದ್ದರೂ ನೋಡುವವನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ, ವ್ಯಾಪಕನಾದ ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. (ಅಂಥ)ಶಕ್ತಿ ಅದು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೇಳಿದೆ: "ಸ್ವಲ್ಪವೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದವನು, ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮೋಡದಿಂದ ಕವಿದಿರಲು, ಮೋಡದಿಂದ ಮರೆಯಾದ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಕಾಶರಹಿತನೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ; ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆಯೋ, ಆ ನಾನು ಸದಾ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮಾ."ಆವರಣವು ಮರೆಮಾಡುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ, ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಮರೆಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಸೂರ್ಯನು ಸದಾ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಬಂಧ ಮೋಕ್ಷಗಳು ಕೇವಲ ದೃಷ್ಟಿನಿಷ್ಠ ಅಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾತೃವಿನ, ತಿಳಿಯುವವನ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಡ್ಡವಾಗುತ್ತದೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಜನ್ಮಮರಣಾದಿರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವಿಲ್ಲದ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವು ತಿಳುವಳಿಕೆ ರಹಿತವಾದುದು. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.39) ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಬಳಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಜನನ-ಮರಣ; ದೈನಂದಿನ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿ, ಜ್ಞಾನ; ಸತ್ಯ; ವಿವೇಕ; ದಮ ಯಾವುದು ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಗಾಂದಿಯವರ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಕರ್ಮಯೋಗಿಗಳೂ ಭಕ್ತಿಗೀತೆಗಳನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಎಂದಿಗೂ ತ್ಯಜಿಸಿದರು. ಆದರ್ಶವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ ಎಸಗಿದ ಇತರರ ಸೇವೆಯೇ ಆರಾಧನೆಯೆಂದೂ ಅಂಥ ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳು ಸಂಕೀರ್ತನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನೇನೂ ಕಳೆಯಲಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿಯಾದರೋ ಭಜನೆ ಮುಂತಾದವು ಸತ್ಯಸೇವೆಗೆ ಒಂದು ನೆರವು ; ಅವು ನಿಷ್ಠನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ದೇವರ ನೆನಪನ್ನು ಹೊಚ್ಚಹೊಸದಾಗಿ ಇಡುತ್ತವೆ. (ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಪುಟ 93)

ಗಾಂಧಿ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ನಂಬಿದ್ದರು. ಅಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ತೆರೆಯಿದ್ದ ಹಾಗೆ. ಅಥವಾ ಪೊರೆಯಂತೆ. ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತದ ವಾದವು ಹೀಗೆ ಇದೆ– ಇದೇ ಆವರಣ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವ, ಸುಖ ದುಃಖ ಮೋಹರೂಪವಾದ ಅಸತ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರದ ಭಾವವು ಕೂಡ, ಹಗ್ಗದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ಭಾವನೆಯಂತೆ, ಇದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.40) ದುಃಖವನ್ನು ಕೆಲವರು ಸ್ವಯಂಕೃತ, ಪರಕೃತ ಉಭಯಕೃತ, ಕಾರಣರಹಿತ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯೇ ದುಃಖ ನಿವಾರಣೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖವೂ ಒಂದು.(ಅನಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಉಳಿದೆರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳು) ದುಃಖವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ವಿಷಾದನೀಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ನಿರಾಶಾವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕ–ಜೀವನವನ್ನು ದುಃಖದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದೇ ಅದರ ಪರಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದು, ನಿರ್ವಾಣ ಆ ಮೂಲಕ ದೊರಕಬೇಕಾಗಿದೆ.

ದುಃಖ ಸಮುದಾಯದ(ದುಃಖ ಕಾರಣ)ಬಗೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ದುಃಖಮುಕ್ತಿಗೆ ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಉಪಯೋಗದ ಬಗೆಗೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಬುದ್ಧ ಗುರುವನ್ನು ಶಿಷ್ಯನೊಬ್ಬ ದುಃಖ ಸ್ವಯಂಕೃತವೋ, ಪರಕೃತವೋ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ 'ಅದನ್ನು ಆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗದು' ಎಂದಷ್ಟೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ. ಬುದ್ಧ ಗುರುವಿನ ಆಂತರ್ಯವನ್ನರಿತ ನಾಗಾರ್ಜುನ, ದುಃಖ ಕಾರಣದ ಎಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಕಾರಣ, ಪರಕಾರಣ, ಎರಡೂ ಕಾರಣ, ಕಾರಣವಿಲ್ಲ–ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಯಾವೊಂದೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡ. ದುಃಖ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ದುಃಖ ಸ್ವನಿರ್ಮಿತ ಎಂದಾದರೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಹಾಗೆ ನಡೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೂ, ದುಃಖಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಎರಡೂ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗದ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ದುಃಖ ಕಾರಣದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಕಾಲದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಒಂದೇ ಆಗಿರಲಾರದು. ಒಂದೇ ಎಂದುಕೊಂಡರೆ ಅದು ಶಾಶ್ವತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ದುಃಖ ಪರನಿರ್ಮಿತ ಎಂದುಕೊಂಡರೆ ದುಃಖದ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ತೊಡಕೆಂದರೆ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಫಲದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದಾಗಿ, ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಅಲ್ಲದ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ–ಮೂರನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಾವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ದುಃಖಕ್ಕೆ ಅನ್ಯನಾದ ಈ ಮೂರನೆಯವನು ಯಾರು? ಎಂದು ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ದುಃಖ ಈ ಇಬ್ಬರಿಂದಲೂ ನಿರ್ಮಿತ ಎಂದಾದರೆ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ತೊಡಕುಗಳೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡುತ್ತವಷ್ಟೆ. ಇಬ್ಬರಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ, ದುಃಖವು ಕಾರಣರಹಿತವಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿಯತಿವಾದವಾಗಿ ನಿರ್ವಾಣವೆಂಬುದು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಎಂಬ ನಿಲುವೇ ಬಿದ್ದುಹೋಗುತ್ತದೆ.

"ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ನಾವು ಹೇಗೋ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದೆವು ಮತ್ತು ಮಹಾ ವಿನಾಶವುಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಯಾರು ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವರೊ ಅವರು ಅಮೃತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಇತರರು ದುಃಖವನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ."

ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಅಮೃತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವವು ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ – ಆಗ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ದುಃಖವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ: ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು ಪುಟ. 328 ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು 2006 ಪುಟ. 65)

ಅಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕ್ರಿಯೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮುಂತಾದವು ಸಂಸಾರದ ಗುಣಗಳು, ಆತ್ಮನವಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನದ ಭ್ರಾಂತಿ ಅಸತ್ಯವನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಗ್ಗ ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವುದರಿಂದ. ಅಜ್ಞಾನದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಗ್ಗವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಐದನೆಯದಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸಾರದ ಸಂಬಂಧ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೋರುವ ವಿಷಯವೇ ವಿನಾ, ನಿಜವಾದುದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮರೆ ಮಾಡುವ ಆವರಣ ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು; ವಿಷಯ ಸುಖವನ್ನು; ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗಿರುವ ವಿಕ್ಷೇಪ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಿಕ್ಷೇಪ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗಿದೆ:ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಯಾದರೋ (ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ): ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗದ ಅಜ್ಞಾನವು ತಾನು ಆವರಿಸಿರುವ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹಾವು ಮುಂತಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆಯೋ; ಹಾಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನವು ತಾನು ಆವರಿಸಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ(ತನ್ನ) ವಿಕ್ಷೇಪಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಕಾಶ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಶಕ್ತಿ(ಅದು). ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ–"ವಿಕ್ಷೇಪ ಶಕ್ತಿಯು ಲಿಂಗ(ಶರೀರ)ದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದವರೆಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ." (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.41) ಹಗ್ಗದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹಗ್ಗವು ಅಜ್ಞಾನವು ತಪ್ಪಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಕ್ಷೇಪದಿಂದಾಗಿ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅಜ್ಞಾನವು ಹಗ್ಗದ ವಿಷಯವಾಗಿ, ಹಗ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಇರುವುದರಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ಹಗ್ಗದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಗ್ಗ ಜಡವಸ್ತುವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ ಚೈತನ್ಯದ ಗುಣಗಳೇ ವಿನಾ ಜಡದ ಗುಣಗಳಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಮೃತವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಚೈತನ್ಯಾಂಶದಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಚೈತನ್ಯಾಂಶದಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು "ಹಗ್ಗದ ಅಜ್ಞಾನ" ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವಿಕ್ಷೇಪದ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯ. ಅಜ್ಞಾನವು ಮಾಯೆ, ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಭೇದ ವಿಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಪಹಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ(ಜಗತ್ತಿಗೆ) ನಿಮಿತ್ತ(ಕಾರಣ)ವೂ ತನ್ನ ಉಪಾಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ಜಗತ್ತಿಗೆ) ಉಪಾದಾನ(ಕಾರಣ)ವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜೇಡರಹುಳುವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಬಲೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಮಿತ್ತ(ಕಾರಣ)ವೂ, ತನ್ನ ಶರೀರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪಾದಾನ(ಕಾರಣ)ವೂ ಹೇಗೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಹಾಗೆ(ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.47 ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಆವರಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ಷೇಪ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಪಾದಾನ ಎಂದರೆ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೂ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು ಆವಶ್ಯಕ. ಅದನ್ನು ಕರ್ತೃ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವವನು. ಆದುದರಿಂದ ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪ; ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಯೋಚಿಸಿದರೆ (ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶ ಎಂದರೆ) ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಜೀವ, ಜೀವನ ಕರ್ತೃತ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ "ವಿಜ್ಞಾನಂ ಯಜ್ಞಂ ತನುತೇ, ಕರ್ಮಾಣಿ

ತನುತೇಪಿ ಚ- "ವಿಜ್ಞಾನ(ಬುದ್ಧಿ)ವು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ"- ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ (ತೈ.ಉ..2.5) ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ.(ನೋಡಿ: ತೈತರೀಯಾ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪುಟ.2.5; ಜಡ; ಶೂನ್ಯವಾದ)

ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಧಿದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿದೇವತೆಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ ಈ ವಿಶ್ವವೈಶ್ವಾನರರು ದಿಕ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮಾನ ದೇವತೆ ವಾಯುಸೂರ್ಯವರುಣ ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾದ ಕಿವಿ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧಗಳನ್ನು; ಅಗ್ನಿ ಇಂದ್ರ ಉಪೇಂದ್ರ ಯಮ ಪ್ರಜಾಪತಿಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾದ ವಾಕ್ಕು ಮುಂತಾದ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತಾಡುವುದು, ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಓಡಾಡುವುದು, ವಿಸರ್ಜಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ರಮಿಸುವುದನ್ನು; ಚಂದ್ರ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಿವ ವಿಷ್ಣುಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾದ ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿ ಅಹಂಕಾರ ಚಿತ್ತ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಒಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಚ್ಛಿಸುವುದು, ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು, ನನ್ನದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ಮರಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳನ್ನೂ, "ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಹೊರಗಿನದರ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿ" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ, ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಮಾಂಡೂಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತು ಉ.3 (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.61)

1. ವಿಶ್ವವೈಶ್ವಾನರ-ದಿಕ್ಕುಗಳ ಅಧಿದೇವತೆಗಳು

2. ವಾಯು, ಸೂರ್ಯ, ವರುಣ, ಅಶ್ವಿನಿ ದೇವತೆಗಳಿಂದ-ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ;ರೂಪ; ರಸಗಂಧ-ಕಿವಿಗೆ

3. ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ಉಪೇಂದ್ರ ಯಮ ಪ್ರಜಾಪತಿಗಳಿಂದ-ವಾಕ್ಕು(ಮಾತಾಡುವುದು; ಓಡಾಡುವುದು; ವಿಸರ್ಜಿಸುವುದು ರಮಿಸುವುದು).

4. ಚಂದ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಶಿವ, ವಿಷ್ಣುಗಳಿಂದ - ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ; ಚಿತ್ತ; ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಇಚ್ಛಿಸುವುದು. ನನ್ನದು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಸ್ಮರಿಸುವುದು.

ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಕಾರ ಜಾಗೃತ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅನಂತರ ಹೊರಗಿನದರ ಬಗ್ಗೆ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾಗುವುದು ಮೇಲಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದ(ನೋಡಿ: ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು) "ಭೋಗವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾನೇ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ನಾನೇ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಈ ಭಾವನೆಗೇನೇ ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಾತ್ಮನು ಏನೇ ಮಾಡಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪ್ರೇರಣೆ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ "ತೇನ ವಿನಾ ತೃಣಮಪಿ ನ ಚಲತಿ"ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮೂಢರಾದ ಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮರೆತು ತಾವೇ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆಯೆಂಬ ದುರಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ದುರಭಿಮಾನವೇ ಅವರ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ." (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೧೭೬) ಭೋಗದ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನ.

(ii) ಇಹಾಮುತ್ರಾರ್ಥ ಫಲ ಭೋಗವಿರಾಗ: ಈ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ಪರಲೋಕಗಳ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಆಸೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಈ ಸುಖಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಇವು ಅನಿತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಶ್ವತಾನಂದವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿರಕ್ತಸ್ಯ ಹಿ ಸಂಸಾರಾತ್ ಭಗವತ್ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನೇ ಅಧಿಕಾರಃ, ನಾನ್ಯಸ್ಯ", ಏವಂ ವಿರಕ್ತಸ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮವಿಷಯಂ ವಿಜ್ಞಾನಂ ಶ್ರೋತುಂ ಮಂತುಂ ವಿಜ್ಞಾತುಂ ಚ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಮುಪಪದ್ಯತೇ, ನಾನ್ಯಥಾ" ಎಂದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಿರಾಗವೆಂದರೆ - ವೈರಾಗ್ಯ ತಳೆಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಭೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಭೋಗ ವಿರಾಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭೋಗ ವಿರಾಗದಿಂದ ಇಹ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿಯು

ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವತ್ ತತ್ವ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವತ್ ತತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದುವೇ ಅಧಿಕಾರ. ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ: ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ. 16-17) ಇಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದ ಹಾದಿಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಭೋಗೋಪಭೋಗ ಪರಿಮಾಣವ್ರತ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಭೋಗೋಪಭೋಗ ಪರಿಮಾಣವ್ರತ– ಒಂದು ಬಾರಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಭೋಗಿಸಲು ಬರುವಂತಹ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥ, ಪುಷ್ಪ ತಾಂಬೂಲ ಮುಂ. ಭೋಗಗಳು. ಹಲವು ಬಾರಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲು ಬರುವಂತಹ ಅಲಂಕಾರ, ವಸ್ತ್ರ, ಶಯನ, ವಾಹನ ಮುಂ. ಉಪಭೋಗಗಳು. ಭೋಗೋಪಭೋಗ ಪದಾರ್ಥಗಲಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಕೆಲವನ್ನು ಬಿಡುವುದು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ವಾಸನೆಗಳೇ ಮೂಲಕಾರಣಗಳು. ಜೀವಾತ್ಮನು ಯಾವ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖ; ವಿಷಯ ಸುಖಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿದವನು ಹೇಳಿದ ಕೆಲಸ ಮಾಡದ ಆಳಿನಂತೆ ಅನೇಕ ವಿಧದ ವ್ಯಾಧಿಗಳು ಬಾಧಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ: ನರಜನ್ಮ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ನಿಸ್ಸಾರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಸುಖಗಳು ಸಂಸಾರ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯವು ಒಟ್ಟು ಐದು ಎಂದು ವೇದಾಂತಸಾರದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಕು, ಕೈ, ಕಾಲು, ಪಾಯು ಮತ್ತು ಉಪಸ್ಥೆ ಎಂಬುವು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.48) ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯವು ವಾಕ್; ಪ್ರಾಣಿ; ಪಾದ; ಪಾಯು, ಉಪಸ್ಥೆ ಎಂದು ಶ್ಲೋಕವೇ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯವೇ ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸ-ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಆದರೆ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಜರುಗುವ ಕರ್ಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಉದಾಃ ಕೈ; ಕಾಲುಗಳಿಂದ ನಡೆಯುವ ಕರ್ಮ. ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಾಯು; ಅಗ್ನಿ; ಜಲ; ಭೂಮಿ ಮತ್ತೆ ಆಕಾಶ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ರಜೋಗುಣದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಒಂದೊಂದರಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆಕಾಶದ ರಜೋಂಶದಿಂದ ವಾಕ್ಕು, ವಾಯುವಿನಿಂದ ಕೈಗಳು, ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕಾಲುಗಳು, ನೀರಿನಿಂದ ಪಾಯು ಮತ್ತು ಪೃಥ್ವಿಯದರಿಂದ ಉಪಸ್ಥೆ. ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕುರಿತು ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿವೆ. ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವೇ 'ಮರಿ'ಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿವೆ.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಧಿದೇವತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವಾನಂದ ರೂಪವಾದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ರಾಗ ದ್ವೇಷಾದಿ ವಿಕಾರಗಳೆಂಬ ತರಂಗಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ, 19-17)

ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಧಿದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿದೇವತೆಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ ಈ ವಿಶ್ವವೈಶ್ವಾನರರು ದಿಕ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮಾನ ದೇವತೆ ವಾಯುಸೂರ್ಯವರುಣ ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾದ ಕಿವಿ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧಗಳನ್ನು; ಅಗ್ನಿ ಇಂದ್ರ ಉಪೇಂದ್ರ ಯಮ ಪ್ರಜಾಪತಿಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾದ ವಾಕ್ಕು ಮುಂತಾದ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತಾಡುವುದು, ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಓಡಾಡುವುದು, ವಿಸರ್ಜಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ರಮಿಸುವುದನ್ನು; ಚಂದ್ರ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಿವ ವಿಷ್ಣುಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾದ ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿ ಅಹಂಕಾರ ಚಿತ್ತ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಒಳಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಚ್ಛಿಸುವುದು, ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು, ನನ್ನದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ಮರಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳನ್ನೂ, "ಜಾಗ್ರತ್ತಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಹೊರಗಿನದರ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿ" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗೆ

ಅನುಸಾರವಾಗಿ, ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಮಾಂಡೂಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತು ಉ.3) (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.61) ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿಯು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ವಿಶ್ವವೈಶ್ವಾನರ-ದಿಕ್ಕುಗಳ ಅಧಿದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. (19-17)

5. ವಾಯು, ಸೂರ್ಯ, ವರುಣ, ಅಶ್ವಿನಿ ದೇವತೆಗಳಿಂದ-ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ;ರೂಪ; ರಸಗಂಧ-ಕಿವಿಗೆ

6. ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ಉಪೇಂದ್ರ ಯಮ ಪ್ರಜಾಪತಿಗಳಿಂದ-ವಾಕ್ಕು(ಮಾತಾಡುವುದು; ಓಡಾಡುವುದು; ವಿಸರ್ಜಿಸುವುದು ರಮಿಸುವುದು).

7. ಚಂದ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಶಿವ, ವಿಷ್ಣುಗಳಿಂದ – ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ; ಚಿತ್ತ; ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಇಚ್ಛಿಸುವುದು. ನನ್ನದು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಸ್ಮರಿಸುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಶಿವನಲ್ಲಿ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (20-38)

ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ವಿನಯಗಳಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಜಯವು ಕಾರಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಕಾಮ, ಕೋಪ, ಲೋಭ, ದುರಭಿಮಾನ, ಗರ್ವ, ಹರ್ಷಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದರಿಂದ ಜಯಿಸಬೇಕು. ಕಿವಿ, ಚರ್ಮ, ಕಣ್ಣು, ನಾಲಿಗೆ, ಮೂಗೆಂಬ ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳಾದ ಶಬ್ಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗಲು ಸಂದೇಹ ಬರದಿರುವುದು ಇಂದ್ರಿಯ ಜಯವು ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡುವುದು ಇಂದ್ರಿಯ ಜಯವೆನಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯ ಜಯವನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುವುದು.[೩೩] (ಕೌಟಲೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ೨೦೧೦ ಪು. ೩೯) ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಕಾಲಾತೀತ, ಇಂದ್ರಿಯ ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲ. (೧೬-೬೭,೬೯)

ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಐದು. ಈ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು.

ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಚೋದನೆಗಳು (ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳು) ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿದಾಗ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರದಂತೆ ಮನಸ್ಸು ವಿಕಾರ ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಅದು ಕಲಕಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಸರೋವರದ ಈ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು "ವೃತ್ತಿಗಳು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ಆತ್ಮ ಚೈತನ್ಯ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಅಲೆಯು ಬೆಳಗಿದಾಗ ಅವುಗಳು ನನ್ನ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತವೆ (ಜಾನಾಮಿ ಇತಿ – ನನಗೆ ಗೊತ್ತು). ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳ ಸತ್ಯವೂ ಇದೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಶಂಕರರು ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯವನ್ನು "ಯಾರ ಪವಿತ್ರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ವಿಶ್ವದ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೊ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸಹ ಇದೇ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪುನರುಚ್ಛರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನ (ಪರಮಾತ್ಮನ) ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಸಹ ಇದೇ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಂಕರರು, ಆತ್ಮ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಬೆಳಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿರುವುದು. ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ವಸ್ತುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಉಪಕರಣದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬೆಳಕು ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಾಗ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೩೪] (ನೋಡಿ: ಆದಿಶಂಕರ ವಿರಚಿತ ಶ್ರೀ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ ಸ್ತೋತ್ರ 1980 ಸ್ವಾಮಿ ಚಿನ್ಮಯಾನಂದ ಪುಟ 36) ಅದುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಸ್ತುತಿಗೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. (17-56)

"ಇಷ್ಟರ ತನಕ ನಿಯಮದಲ್ಲಿದ್ದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿದಂತಾಯಿತು. ಕೆಲವೇ ದಿವಸಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅವರನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ನಾಶ ಗೆಡಹುತ್ತವೆ. ಅವರ ಅಲ್ಲಿಯ ತನಕದ ತಪಸ್ಸು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ತಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ಸಂಯಮ್ಯ ಯುಕ್ತ ಆಸೀತ ಮತ್ಪರ : ।
ವಶೀ ಹಿ ಯಸ್ಯೇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ತಸ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಾ ॥61॥

ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯೋಗ ಬಲದಿಂದ ನನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನಿಡಬೇಕು; ಯಾರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿವೆಯೋ ಅಂತಹವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವುದು" ಇಂದ್ರಿಯದ ಸುಖಕ್ಕೂ ಸ್ಥಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಶ್ರೀಮದ್ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಪುಟ. 79) ಆ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪುನಃ ಆಯಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳು ಬಂದಿವೆ.

೧. ಕ್ಲೇಶದಾಯಕವಲ್ಲದ್ದು – ಅಕ್ಲಿಷ್ಟ.

೨. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ವಿಪರ್ಯಾಯ ವೃತ್ತಿ.

೩. ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದು ವಿಕಲ್ಪ.

೪. ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆ – ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ.

೫. ಸಂಸ್ಕಾರ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ – ಸ್ಮೃತಿ.

ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ.

ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದೂ, ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನೂ, ಸ್ಥಿತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರದ ವಿವರಣೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಜನ್ಮಿಸಿದುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ದೊರೆಯುವ ಅಪಾರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿನ ಗೊಂದಲದಿಂದಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಮತಿ 'ಆಯ್ಕೆಗೆ' ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾದವುಗಳನ್ನು, ಸುಖದಾಯಕವಾದವುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಉಳಿದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡ ಅನುಭವ ದ್ರವ್ಯವೇ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಾಗಿ ಮುಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೋಕಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕವನ್ನು ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಲೋಕಸತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂರಚನೆಗಳು/ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳು ನಿರಸನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಅರಿವು ಪಡೆದವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಿಂದಿದ್ದು ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಭ್ರಮೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ತ್ರಿಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧ ಗುರುತಿಸಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ:

1. ಸರ್ವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ಅನಿತ್ಯವಾದವು(ಸಬ್ಬೇ ಸಂಖಾರ ಅನಿಚ್ಚ)

2. ಸರ್ವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ದುಃಖದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ (ಸಬ್ಬೇ ಸಂಖಾರ ದುಃಖ)

3. ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳೂ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿವೆ (ಸಬ್ಬೇ ಧಮ್ಮ ಅನಾತ್ತ)?

ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಉಪಶಮೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಗುರಿಯೂ ಹೌದು.('ಆದಿಯಾಧಾರವಿಲ್ಲದಂದು, ಹಮ್ಮುಬಿಮ್ಮುಗಳಿಲ್ಲದಂದು, ಸುರಾಳ–ನಿರಾಳವಿಲ್ಲದಂದು, ಸಚರಾಚರವೆಲ್ಲ ರಚನೆಗೆ ಬಾರದಂದು, ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣನುದಯಿಸಿದನಂದು'. ಅಲ್ಲಮನು ಸಮಸ್ತ ಸಂರಚನೆಗಳೂ ಉಪಶಮೆಗೊಂಡ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಶರಣನನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ.) (ನೋಡಿ: ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು 2006 ಪುಟ. 69)

"ಈ ಇಚ್ಛೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಆ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಇಲ್ಲಿಯ 'ವಾಸನಾ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಸನೆಯ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಕಾಯ ಸಂಪನ್ನವಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸಾರಿಕ ವಾಸನೆಗಳು ಆ ಪರಶಿವಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಲಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲಾರವು. ಹೀಗೆ ಈತನ ವಾಸನೆ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಲ್ಲ ಭಗವವರ್ಪಿತವಾಘಿರೋಣದರಿಂದ ಇವನ ಶರೀರವು ಸಹ ಭಗವದ್ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು." (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೧೮೫) ಇದು ಗಮನಾರ್ಹ.

"ಅಜ್ಞಾನವೇ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳ ಬೀಜವು. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭೇದ ಜ್ಞಾನವು, ಆ ಭೇದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನುಕೂಲ-ಪ್ರತಿಕೂಲ ಜ್ಞಾನವು, ಅದರಿಂದ ರಾಗ-ದ್ವೇಷಾದಿಗಳು ಅವುಗಳಿಂದ ಅನುಕೂಲ ಪ್ರತಿಕೂಲ ವ್ಯವಹಾರವು ಆ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಪುಣ್ಯ ಪಾಪವು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಆ ಪುಣ್ಯಪಾಪದಿಂದಲೇ ಜನ್ಮ-ಮರಣಗಳು ಉಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಜನ್ಮ ಮರಣಗಳೇ ದುಃಖ ರೂಪಗಳು. ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೊಂದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಪರಂಪರೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ದುಃಖಸಾಗರವನ್ನೇ ಸೇರುವನು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯ ದುಃಖಗಳು ಒಂದೇ – ಎರಡೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಂಕಿ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಿಂದ ಎಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲಲವೆಂದೇ ದುಃಖವನ್ನು ಸಾಗರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಾಗರದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿಯ ದುಃಖವನ್ನು ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವೊಂದನ್ನು ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸೂರ್ಯೋದಯವಾಗಲು ಕತ್ತಲೆಯು ಅಡ್ಡಬಾರದಂತೆ ಅತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲು ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ಇಂತಹ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯರು ಉಪದೇಶಿದಿದ್ದಾರೆ." (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೧೮೯-೧೯೦)

೧ ಅಹಿಂಸೆ, ೨ಸತ್ಯ, ೩ಅಸ್ತೇಯ, ೪ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ೫ ದಯಾ, ೬ ಕ್ಷಮಾ, ೭ ದಾನ, ೮ ಪೂಜೆ, ೯ ಜಪ ೧೦ ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಹತ್ತು ಮಾರ್ಗಗಳು ಧರ್ಮಸಂಪಾದನೆಗೆ ಮೂಲಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದು ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ಹತ್ತು ವಿಧವಾದ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಮಾರ್ಗವೇ ಅಹಿಂಸೆಯು ಅಹಿಂಸೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಶರೀರ, ವಾಣಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ದುಃಖವನ್ನುಂಟು ಮಾಡದೇ ಇರುವುದು, ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಾರ್ಥಿಯಾದ ಪ್ರಾಣಿಯು ಅಂತೆಯೇ ತಾನು ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅನ್ಯರನ್ನು ಸದಾ ಪೀಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪೂಜ್ಯರು ಅಹಿಂಸಾರೂಪವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ 'ಅಹಿಂಸಾ ಪರಮೋ ಧರ್ಮಃ' ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಉಪದೇಶಿಸಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧ ಶಕ್ತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈತನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿ ಕುಶಲತೆಯಿಂದ ನವ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲನಲ್ಲದೆ, ಇವನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕೃತಭಾವನೆಯುಂಟಾದಾಗ ತಾನು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅನ್ಯರು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ವಿನಾಶಗೊಳಿಸಲೂಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಚನಾತ್ಮಕ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಧ್ವಂಸಕ ವಿಚಾರಗಳೇ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಧ್ವಂಸಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯುನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ನಾಮಗೊಳಿಸಲೋಸುಗವೇ' ಈ ಅಹಿಂಸಾ ಧರ್ಮದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು.

ಹಿಂಸೆಯೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಕೊಲ್ಲು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಧರ್ಮವು "ಮಾಹಿಂಸ್ಯಾತ್ ಸರ್ವಾಭೂತಾನಿ" ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಹಿಂಸಿಸಬಾರದು ಎಂಬುದಾಗಿ

ಉಪದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪ್ರಾಣಹರಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವು ಕೇವಲ ರುದ್ರನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೇರಾರೂ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳಾದ ಸೃಜನ ಮತ್ತು ಪಾಲನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯವರೂ ಸಹ ಮಾಡಬಹುದು ಅದರಿಂದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ೮೪ ಲಕ್ಷ ಪ್ರಕಾರದ ಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದೂ ಸೃಜನಕಾರ್ಯವೇ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಮೂಲತಃ ಬ್ರಹ್ಮದೇವನದಾಗಿದ್ದರೂ ಜೀವಿಗಳು ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣಗೊಳಿಸಲೋಸುಗ "ಹಮ್‌ದೋ ಹಮಾರೆ ದೋ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕುಟುಂಬ ಕಲ್ಯಾಣ ಮಂತ್ರಾಲಯದವರು ಪ್ರಚಾರಮಾಡುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತಿಬಂಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದವರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜನ್ಮಕೊಡಕೂಡದು ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜನ್ಮಕೊಡುವುದೇನೂ ಅಪರಾಧವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯವು ಮೂಲತಃ ವಿಷ್ಣು ಪರಮಾತ್ಮನದಾಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಲಾಲನೆ-ಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನ-ವಸ್ತ್ರಾದಿಗಳನ್ನಿತ್ತು ಯಾರಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಯಾರೂ ಯಾವುದೇ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡಲಾರರು. ಆದರೆ ರುದ್ರನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಾಣಹರಣ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರುದ್ರನ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರಾರೂ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಯಾರಾದರೂ ಮಾಡಿದರೆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ವಿಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನವರೇ ಆದ ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮ, ತಂದೆ-ತಾಯಿ ಹೀಗೆ ಪರಿವಾರದ ಯಾವುದೇ ಸದಸ್ಯನನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಕೊಲ್ಲುವ ಅಧಿಕಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಕೊಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕೂ ಸಹ ಯಾರಿಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಪೋಲಿಸರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕನೆಂದರೆ ಅವರು ಅವನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ನ್ಯಾಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಪರಾಧಕ್ಕಾಗಿ ನ್ಯಾಯಾಲಯವು ಇವನಿಗೆ ಕಠೋರ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ಸಹ ವಿಧಿಸಬಹುದು. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಾಣಿಯ ಪ್ರಾಣಹರಣರೂಪವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬುದಾಗಿಯೇ ಈ ಅಹಿಂಸಾಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ರುದ್ರನು ಜೀವಿಗಳ ಪ್ರಾಣ ಹರಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾಣಹರಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ರುದ್ರನು ತಾನೇ ಮಾಡಿದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪ್ರಾಣಹರಣವನ್ನೂ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ದ್ವೇಷ, ಲೋಭ, ಕಾಮ, ಮದ, ಮತ್ಸರ ಮುಂತಾದ ದುರ್ಗುಣಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ದುರ್ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಹರಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವನು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಹಿಂಸೆಯೆನ್ನುವಂಥಾದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅದು ಅನಂತ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಹಿಂಸಕರೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಸ್ವತಃ ತಾನು ಮಾಡದೆ ಅನ್ಯರಿಂದ ಮಾಡಿಸಿದರೂ ಅವನು ಹಿಂಸಕನೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂಸಾಸಕ್ತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಚೋದನೆ ಇಲ್ಲವೆ ಅನುಮೋದನೆ ನೀಡಿದವನೂ ಸಹ ಹಿಂಸಕನೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂಸಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಲೋಭ, ಕ್ರೋಧ ಮತ್ತು ಮೋಹಗಳು ಹಿಂಸೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣವೇ ಲೋಭವು ಸಂಪತ್ತಿನ ಆಶೆಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಲ್ಲದೆ ಮೂಕಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಕೊಂದುಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಚರ್ಮ, ಮಾಂಸ, ಕೋಡು ಮತ್ತು ಕೋರೆಹಲ್ಲುಗಳ ಮಾರಾಟದಿಂದ ಅಪಾರವಾದ ಸಂಪತ್ತು ದೊರೆಯುವುದರಿಂದ ಈ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಕ್ರೋಧವು ಕ್ರೋಧಾಕ್ರಾಂತನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಕುರುಡನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕುರುಡುತನದಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಮಾಡುವ ಅಧರ್ಮದ ಅರಿವಿಲ್ಲದಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ತೆರನಾಗಿ ಕ್ರೋಧಭಾವನೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನೂ ಹಿಂಸಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ಮೂರನೇ ಕಾರಣವೇ ಮೋಹವು ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಅದರಿಂದ ತನಗೆ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಲೋಕಗಳು ದೊರೆಯುವುದೆಂಬ ಮೋಹದಿಂದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ತ್ರೀ ಮೋಹದಿಂದಲೂ ಸಹ ಅನೇಕಸಾರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವುದುಂಟು.

ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಹಿಂಸಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡಲೋಸುಗ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದಾಗ ಪ್ರಾಣಿ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಬಂಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಇಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಯಜ್ಞ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಣಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುಉದೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಡಿವಾಣವನ್ನು ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವ ವೇದಮಂತ್ರಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿರದೆ ಅಹಿಂಸಾತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಈ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಲೋಭ, ಕ್ರೋಧ ಮತ್ತು ಮೋಹಗಳು ಹಿಂಸಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಈ ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣ, ಉಪಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಇದು ಎಂಭತ್ತು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹಿಂಸೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರೋಣದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಹಿಂಸೆಯು ಆಗಲಾರದಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅಹಿಂಸಾವ್ರತವು.[೩೯] (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೧೯೭-೨೦೦)

ಯಾಕೆ ಮನುಷ್ಯರು ಹೀಗಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ದುರ್ಗತಿಗೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದೇವರ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಅಸಹಾಯಕ, ದುರ್ಬಲ ಮತ್ತು ಪಾಪಿ, ರೋಗಿಷ್ಟನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅವರು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿರುವ ಪಾಪ, ಅವರ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮ. ರೋಗ ಬರುವುದು ದೇಹದ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಪಾಪದ ಪರಿಣಾಮ. ಶನಿ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ಮಣ್ಣಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಭೇದಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯಗಳು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ರೂಪವೆನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹದ್ದು ಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಪ, ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದರು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹಾಗೆ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ? ಧರ್ಮದ ಭಾವನೆ ಎನ್ನವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಿರುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅದರ ಹೊರಗೆ ಇರುವವರು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಈ ತತ್ವದ ಆಧಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಿದಿಲ್ಲ. ಆದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದೂ ಇಲ್ಲಿ

ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನವುದೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಧರ್ಮವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ, ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ನಿಖರತೆಯಲ್ಲಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಅನ್ನುವುದು ಅದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನೇರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದರ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದೇ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದ್ವೈತವು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಹಾಗೂ ಪರಮಾತ್ಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ವೇದಾಂತದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಹೌದು. ಇದು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಶಿವಾದ್ವೈತದ ಶಾಕೆಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಶಿವಾದ್ವೈತದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಖೆಗಳೂ ಪರಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಆ ಪರಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಭಿನ್ನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ಓದಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಇವನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವ ಒಂದು ಸರ್ವಸಮಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ಸರಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ. ಇದನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗ್ರಂಥ ತಂತ್ರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದ. ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರ, ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳೂ ಅವನನ್ನು ಆಚಾರ್ಯ ಎಂದು ಗೌರವಿಸುವ ಪದವಿಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು.

(ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.29) ಶಿವಾದ್ವೈತದ ಲಕ್ಷಣವು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೀರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಶೈವದರ್ಶನದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಆಚಾರ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಶೈವದರ್ಶನವು ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವಕಾಶ ನೀಡುತ್ತದೆ. (ನಾತ್ರ ಜಾತ್ಯಾದ್ಯಪೇಕ್ಷಾ ಕ್ವಚಿತ್ –ಈ ಪ್ರ 8.276) ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಗಳ ತೀವ್ರ ಹಂಬಲವುಳ್ಳವನು ಶೈವದರ್ಶನವನ್ನು ಓದಲು ಮತ್ತು ಆಚರಿಸಲು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶೈವದರ್ಶನವನ್ನು ಆಚರಿಸಿ ತನ್ನ ಜೀವಿತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಗಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನಿಗೂ ಶೈವದರ್ಶನವನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವವನಿಗೂ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಶೈವ ಆಚರಣೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಯಾಯಿಗೆ ದೃಢವಾದ ಕೇವಲ ಶ್ರದ್ಧೆ ಸಾಕು. ಆದರೆ ಶೈವದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಷ್ಟೇ ಸಾಲದು. ಅವನಿಗೆ ವೇದ, ವೇದಾಂಗಗಳು, ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳು, ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ತರ್ಕ ಇವುಗಳ ಜ್ಞಾನ ಆವಶ್ಯಕ. ಆಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅವನು ಪ್ರತ್ಯಾಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ವಾದಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಶಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದು ಮಾನವೀಯವಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವವು ಅದು ಯಜಮಾನ

ಅಥವಾ ಆಳು ಎನ್ನುವುದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಸ್ವಾಯತ್ತ, ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವಲಂಬನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅನನ್ಯತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಆಳು ಮತ್ತು ಒಡೆಯನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸದೇ ಹೋಗುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಅನ್ಯರನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಾನು ಬೇರೆ ಮತ್ತು ನೀನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಗುರಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನದ ತೆರೆಯನ್ನು ಸರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಧನೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಅಜ್ಞಾನವು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ಎಲ್ಲಾ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳೂ ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಶೈವದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮಲ. ಅದು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ ಅಣವಮಲ, ಕಾರ್ಮಮಲ ಹಾಗೂ ಮಾಯೀಯಮಲ.

ಅಣವಮಲ: ಇದು ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಅಜ್ಞಾನ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತ್ವ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ಮರೆವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಪೂರ್ಣತೆಯ ಭಾವದ ಕೇವಲ ಅರಿವು. ಅದು ಅನಾದಿ. ಆದರೆ ವಿನಾಶ್ಯ.

ಕಾರ್ಮಮಲ: ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಾಮ ಇದರ ಸ್ವರೂಪ. ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಮಿತಿಯಿಲ್ಲದ ಕಾಮದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಣವಮಲ. ಸ್ವತಃ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ಸುಪ್ತ ಕಾಮ ಅದು. ಆದರೆ ಜಾಗ್ರತವಾದಾಗ ಅದು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳೊಡನೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಮಾಯೀಯಮಲ: ಇದೊಂದು ಮನೋದೈಹಿಕ ಉಪಾಧಿ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ದೋಷಗಳಿಂದಾಗಿ ಆತ್ಮದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದು ಅದರ ಮನೋದೈಹಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಮಿತಿಕಲ್ಪಿಸುವ ಎಲ್ಲವೂ ಮಾಯೀಯಮಲ ಎಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ಜೀವಾತ್ಮನ ಐದು ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ; ಅಂದರೆ ಕಲಾ, ವಿದ್ಯಾ, ರಾಗ, ನಿಯತಿ, ಮತ್ತು ಕಾಲ. ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಹತ್ತಿನಿಂದ ಪೃಥ್ವಿಯವರೆಗಿನ ತತ್ವಗಳೂ ಇವೆ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.30)

ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನೂರಾರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ, ಮಸಿದಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ನೆಮ್ಮದಿಗಾಗಿ. ದೇವರು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಅವನು ನಮ್ಮ ರೋಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಷ್ಟವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ರೋಗವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲ ವೈದ್ಯನು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅವರು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇವಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಡಿಯೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವನೆಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಈಶ್ವರೀಯವಾದಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಚಾರವಾದವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಗಳು ದೇವರನ್ನು

ಸ್ತುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವವರು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡುವುದು, ಡ್ರಗ್ ಸೇವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸುಲಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಪುರಾವೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ? ಆಧುನಿಕ ನೈತಿಕತೆಯೇ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತರ ಸಂಬಂಧವು ಈವತ್ತೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ದೇವರು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಪೂರ್ಣ. ಅವನನ್ನು ಸೇರುವುದು ಮಾನವನ ಕೊನೆಯ ಗುರಿಯು ಆಗಿದೆ. ಭಯವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಶಯ ಮತ್ತು ಎದುರು ಇರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಗಳು, ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಏರಿಳಿತಗಳ ಭಯವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಂಗಾಲು ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಭಯವೂ ನಮಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆಲವು ಗೆಶ್ಚರಿನ ಮೂಲಕ ನಾವು ಹೇಳಿದೆವು ಅದೇ ಗೆಶ್ಚರ್ ನಮಗೆ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು.

ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಎರಡು ಥರ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಖುಶಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೇ? ನಾವು ದೇವರಿಗಾಗಿ ಯಾಕೆ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತೇವೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದವರಲ್ಲಿ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ. ಅವನು ಮೂರು ಪದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಆಧಾರ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದೋ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದದ್ದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಪಥ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ನೈತಿಕವಾದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪುಣ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡು, ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸು, ನೀತಿವಂತನಾಗಿರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಊಹೆಗೆ ಕಾರಣವು ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆಧಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಲ ಸಮೇತ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿರುತ್ತದೆ. (ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ದ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ್ ಆಫ್ ಡ್ರೆಡ್ – ಟೈಮ್ ಪುಟ ೭೫ ಪ್ರಿನ್ಸಟನ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರಸ್ ೧೯೭೩– ವಾಲ್ಟರ್ ಲಾರೆ) ಅವನ ಈ ವಾದವು ಅನಂತರ ಅನೇಕರಿಗೆ ಹೊಸದಾದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನ ಬರಹವು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಾಂತರಗಳೂ ಇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ದಾರಿಯು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಮತ್ತು ಅವನು ಇಬ್ಬರೂ ಮನುಷ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಅವನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಮ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಎಲುಬು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ನ ನಿಲುವು. ಅವನು ಶುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಭಾವನಿಷ್ಠವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಿತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಂಬಿಕೆ. ಅವನು ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ನಿರಂತರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪವು ಇಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿಲವುಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನ ಒಳಗಿನದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಮೂರ್ತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ವರ್ಗ (ಹೆಗೆಲ್ – ಪೆನಮಾನಲಜಿ ಆಫ್ ಮೈಂಡ್) ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಸಣ್ಣದಾದ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ಇಬ್ಬರೂ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಬಾಹ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಯು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹಾಜರುಪಡಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವನು ಈಗಾಗಲೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಆಧುನಿಕ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡನ ನಿಲುವು.

ಆತ್ಮದ ಸ್ಮೃತಿ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ನಿಲುವನ್ನು ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂಕೋಚ. ಆತ್ಮದ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಸಂಕುಚಿತಜ್ಞಾನ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಕುರಿತ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶೈವದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ತನ್ನೊಡನೆ ವಿಶ್ವದ ಒಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಗ್ರಹಣವನ್ನೂ ತರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮದ ಸ್ಮೃತಿ(ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ).

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಸ್ಮರಣೆ. ಈ ಸ್ಮರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಏನು? ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತ "ಅಂದು ನಾನು ನೋಡಿದ ದೇವದತ್ತನೇ ಇವನು" (ಸಃ ಅಯಂ ದೇವದತ್ತಃ). ಇದೊಂದು

ಅನುಭವವಾಕ್ಯ. ಈ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ದೇವದತ್ತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವವೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವವಷ್ಟೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಅವನ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಹಿಂದೆ ಅವನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದರ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾದ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕೇವಲ ಸ್ಮೃತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಅನುಭವವೂ ಅಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಅದು ಶುದ್ಧ ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷಾನುಭವ ಮಾತ್ರವಾಗಲಿ ಶುದ್ಧ ಸ್ಮೃತಿ ಮಾತ್ರವಾಗಲಿ ಆಗಿರದೆ ಅವುಗಳ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ ನಮಗೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಅನುಭವ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಈ ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಯು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾತವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷಾನುಭವವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಪಡೆದಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಪೂರ್ವಾನುಭವದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದು. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.31) ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಅನನ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇದು ನಿರ್ಧಾರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು (ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಆತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ) ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾಗಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆಭಾಸವಾದವು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ನಿಲುವನ್ನು ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ:

ಆಭಾಸವಾದ

ಜ್ಞೇಯವು "ಏಕೆ" "ಏನು" ಮತ್ತು "ಎಲ್ಲಿಂದ" ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಗುರಿ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಯಶಸ್ಸೂ ಅದು ಅನುಭವದ ಸಂಗತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವನು ತನ್ನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಅನುಭವದ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ತಾರ್ಕಿಕವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸಮರ್ಥನೆ ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪರತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ದೇವರ ಒಂದು ಸೃಷ್ಟಿ. ದೇವರು ಒಬ್ಬ ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ. ಅಣು ಮುಂತಾದ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಸಾಂಖ್ಯ. ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವವೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯಂತೆ ಅದೊಂದು ಕೇವಲ ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ಕೆಲವು ವೇದಾಂತಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದನ್ನು ಅಂತಿಮ ವಿವರಣೆಯೆಂದು ಅಭಿನವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಣಾವು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ಯವು ಬಾಹ್ಯದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತ. ಆದರೆ ಅವನು ತಾನು ಏನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಷ್ಟೂ ಅವನಿಗೆ ಉದ್ವೇಗವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅದರ ವಶವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲ, ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಕಾಣುವ ವಾಸ್ತವವು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ.

ಪ್ರಪಂಚವು ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಅಥವಾ ಆತ್ಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಅದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಯೋಗಿಯೊಬ್ಬನು ಮಾಡುವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಯೋಗಿಯ ಆತ್ಮದ ಅವಭಾಸವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಕೂಡ. ಅದು ಆತ್ಮದ ಒಂದು ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ, ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ಅದು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಆಭಾಸವಾದ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಡಾ.ಪಾಂಡೆ ಸತ್ಯ-ಭಾವನಾವಾದ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ದರ್ಶನವು ಈ ಆಭಾಸವಾದದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ., ಮತ್ತು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೇಗೆ ಮಹೇಶ್ವರ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮದ ಅವಭಾಸವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಭಾಸ ಎಂದರೇನು? ಡಾ.ಪಾಂಡೆ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆಃ

"ಗೋಚರವಾದ ಎಲ್ಲವೂ; ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವ ಎಲ್ಲವೂ; ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಥವಾ ಅನಂತರ ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲವೂ; ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವ ಎಲ್ಲವೂ, ಮಾನವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರಿಯಲಾರದ ಮತ್ತು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಕೇವಲ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ, ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ, ಎಲ್ಲವೂ; ಎಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಯೋಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲವೂ; ಅದು ಜ್ಞಾತಾ, ಜ್ಞೇಯ, ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಆಭಾಸ" (ಅ.ಭಿ.ಪು.320)

ಅಭಿನವನು ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಂತೆಃ "ಈಶ್ವರಸ್ವಭಾವ ಆತ್ಮಾ ಪ್ರಕಾಶತೇ ತಾವತ್, ತತ್ರ ಚಾಸ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮಿತಿ ನ ಕೇನಚಿದ್ವಪುಷಾ ನ ಪ್ರಕಾಶತೇ, ತತ್ರ ಅಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮನಾ ಅಪಿ ಪ್ರಕಾಶತೇ, ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮನಾಪಿ" (ಈ.ಪ್ರ.ವಿ. 1 35–36). ಅವನು ಚೈತನ್ಯವು ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾದರಿಯದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಆಗುವಿಕೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಅವಕಾಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ.

ದ್ವೈತವಾದಿಯ ಕಷ್ಟ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮ ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕತ್ತಲೆ ಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ಅವು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಭಾಸವಾದವು ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಅಥವಾ ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಈ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅನುತ್ತರ(ಪರತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಪರಾಸಂವಿತ್) ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಅನುತ್ತರ ಎಂದರೆ" ಅದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು" (ನ ವಿದ್ಯತೇ ಉತ್ತರಂ ಪ್ರಶ್ನಪ್ರತಿವಚನರೂಪಂ ಯತ್ರ–ಪರಾತ್ರಿಂಶಿಕಾವಿವರಣ 19) ಅನುತ್ತರವನ್ನು "ಇದು" ಅಥವಾ "ಅದು" ಎಂದಾಗಲಿ, "ಇದಲ್ಲ" ಅಥವಾ "ಅದಲ್ಲ" ಎಂದಾಗಲಿ ನಿದೇಶಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವವೂ ಅದೇ, ಆದರೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಮಾನವಬುದ್ಧಿಯು ಸರ್ವ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಷ್ಟೇ ಸಾಧ್ಯ. ಶಬ್ದದ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನ ನಾಲ್ವರು ಕುರುಡರು ಆನೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿವಿಧ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಟ್ಟಿ ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದು

ಮೇಜುವಿನಂತಿದೆ. ಕಸಬರಿಕೆಯಂತಿದೆ. ಕಂಬದಂತಿದೆ ಅಥವಾ ಮೊರದಂತಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದಂತಿದೆ. ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲರ ವರ್ಣನೆಗಳೂ ಭಾಗಶಃ ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಪರತತ್ತ್ವವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿಊಹಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಎಷ್ಟೋ ಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಅನೇಕತೆ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶ, ನಾಮ ಮತ್ತು ರೂಪ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪರತತ್ತ್ವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ರೀತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಕ್ಷಣಿಕ ಜಗತ್ತು ಆಭಾಸದ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುತ್ತರದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಲುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ತಲವಕಾರೋಪನಿಷತ್(ಕೇನೋಪನಿಷತ್ 1.3)ನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ:

> "ನ ತತ್ರ ಚಕ್ಷುರ್ಗಚ್ಛತಿ, ನ ವಾಗ್ಗಚ್ಛತಿ, ನ ಮನೋ, ನ ವಿದ್ಮೋ, ನ
> ವಿಜಾನೀಮೋ ಯಥಾ ಏತದನುಶಿಷ್ಯಾತ್ ಅನ್ಯದೇವ ತದ್ವಿತಾದಥೋ
> ಅವಿದಿತಾದಧಿ."

(ಕಣ್ಣು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ; ಮಾತಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ; ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೋಧಿಸಬೇಕೆಂದು ನಮಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ತಿಳಿದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ತಿಳಿಯದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ). ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾನೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ತಕ್ಷಣವೇ ನಾವು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪರತತ್ತ್ವವು ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಆಚೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಆಭಾಸವಾದವು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಭಾಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಪರತತ್ತ್ವವು ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿದೆ: ವಿಶ್ವವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು(ವಿಶ್ವೋತ್ತೀರ್ಣ)ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದು(ವಿಶ್ವಮಯ). ಈ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಕಾಶ–ವಿಮರ್ಶ ಸ್ವರೂಪದ್ದು.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಈ ಮೇಲಿನ ನಿಲುವುಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಆಭಾಸವಾದವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬರಿಯ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಇತರ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವೇ ಅತ್ಯಂತ ನಿಗೂಢವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಅವುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪೌರಾಣಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡಾ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣು

ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹದ ಮಾಡಿ ಸುಟ್ಟರೆ ಅದು ಇಟ್ಟಿಗೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಸಹಜವಾದದ್ದು ಅನಂತರ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ

ಆಭಾಸವಾದ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಪುಟ.40 ಆಭಾಸ (ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಜಗತ್ತು) ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ? ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು (ಜ್ಞಾತಾ ಹಾಗೂ ಜ್ಞೇಯ) ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು(ಜ್ಞಾತೃ ರೂಪ ಅಂಶ) ವಿಕಲ್ಪಗಳ(ಜ್ಞೇಯ ರೂಪ ಅಂಶ) ಅಂಶದ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವ ಚೈತನ್ಯವು ತಾನೇ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಭಿತ್ತಿಯೂ ಗ್ರಾಹಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಯಾವ ಆಶ್ರಯವೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶಗಳು. ಈ ಅಂಶಗಳು ಚೈತನ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಅಂಶಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಅವು ಅನಿಯುತವಾಗಿ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬರಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಶಕ್ತಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಈ ನಿಯಾಮಕ ಆಕ್ತಿಯು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಚಿತ್ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳೂ ನಮ್ಮ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಇಚ್ಛಿಸಿದಾಗ, ಯಾವುದೇ ಬಾಹ್ಯ ನೆರವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಒದಗುತ್ತವೆ. ಅವು ನಮ್ಮ ಚೈತನ್ಯದ ಭಿತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಮುಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಪುನಃ ಲೀನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಲೆಗಳು ಎದ್ದು ಲಯವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಏಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅಲೆಗಳು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯದ ನೈರ್ಮಲ್ಯವನ್ನು ತಟ್ಟುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಆತ್ಮದ ಪ್ರಕಾಶಾಂತದ ಭಿತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮದೊಡನೆ ಆಭಾಸದ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅಭಿನವನವು ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನೇ. ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ: "ತತ್ವಾಂತರಾಣೀ ಷಟ್ ತ್ರಿಂಶತ್ ಅನಾಶ್ರಿತಶಿವಪರ್ಯಂತಾನಿ ಪರಭೈರವಾನು ರೂಪಾವೇಶಸಾದಿತ ತಥಾ ಭಾವಸಿದ್ಧಾನಿ" (ಪ.ತ್ರಂ.ವಿ.19) ಹೀಗೆ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪೃಥ್ವಿಯವರೆಗೆ ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವು ನಿರ್ಮಲಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಇರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ನೆಲಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲವೂ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರ, ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಆಭಾಸಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ(ಆಭಾಸ್ಯತೇ) ಮತ್ತು ಗೋಚರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಆಭಾಸತೇ) ಕೂಡ ಅದು ಆಭಾಸ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.40)

ವಸ್ತುವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಇದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾನು ನೀನು ಆಗದೇ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ

ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಪುಟ.42) ಪರಿವರ್ತನೆ (ಬದಲಾವಣೆ) ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಮ, ಅಪಾಯ, ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ವಿಕಾರ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡರಲ್ಲಿ –

ಎಂದರೆ ಆಗಮ ಮತ್ತು ಅಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲವಸ್ತುವಿಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದರಿಂದ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಹಳ ಕಾಲದ ಆನಂತರ ನಾವು ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದಾಗ, ಅದು ಬದಲಾಯಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮನೆಗಳು ಎದ್ದಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಸೇರಿಸುವಿಕೆಯಿಂದ(ಆಗಮ) ಆದ ಬದಲಾವಣೆ. ಹಳೆಯ ಮನೆಗಳು ನೆಲಸಮವಾದಾಗ ನಾವು ಕಾಣುವ ಬದಲಾವಣೆ ನಾಶದಿಂದ (ಅಪಾಯ) ಆಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಹಾಲು ಮೊಸರಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪರಿಣಾಮದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಿಧ ವಿಕಾರ, ಎಂದರೆ ಮಣ್ಣು ಗಡಿಗೆಯಾಗುವಂಥ ಅಥವಾ ಚಿನ್ನ ಆಭರಣವಾಗುವಂಥ ಬದಲಾವಣೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರನ್ನು ಅವುಗಳ ಮೂಲರೂಪಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ತರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಮೊಸರನ್ನು ಅದರ ಮೂಲಕಾರಣ ಹಾಲಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಭರಣವು ತನ್ನ ಮೂಲವಾದ ಚಿನ್ನದ ಗಟ್ಟಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ವಸ್ತುವೊಂದರ ಸದ್ಯದ ಅಂಶಗಳ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನೋ ನಾಶವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಮೊಸರಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲಾಗದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನೋ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲವಸ್ತುವಿನ ಘಟಕಾಂಗಗಳ ರಚನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಅದು ರೂಪದಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ವಿನಾ ವಸ್ತುವಿನ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.42) ಒಂದು ಮರದ ತುಂಡು ಮೇಜು ಆಗುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕೂಡಾ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಚೈತ್ಯನ್ಯ ಆಗುವುದು ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನಿಗಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅವನು ಇರುವುದು ಕೂಡಾ ಅವನಿಗಾಗಿಯೇ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಕ್ರಮ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಷ್ಯನೂ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮವು ನಮಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೆಲೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ

ಪರತತ್ತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬಹು ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅದರ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಶೈವಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪರತತ್ತ್ವವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (ಅಂತಃಕೃತಾನಂತವಿಶ್ವರೂಪಃ) ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಪರಿಮಿತ ವಸ್ತುರಾಶಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಅದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ಕನಸಿನ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪನಾಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾವು ನಮ್ಮವೇ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಹೊರತರುತ್ತೇವೆ ಅಥವಾ ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಲೆಗಳು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಆಭಾಸಗಳು ಪರತತ್ತ್ವದ ಒಳಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಸಮುದ್ರದಿಂದ ಯಾವುದೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಾಗಲಿ ಒಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾಗಲಿ ಆಗದಿರುವಂತೆ, ಆಭಾಸದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವಿಕ ಲಾಭವಾಗಲಿ ನಷ್ಟವಾಗಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಯು, ಅದನ್ನು ಬದಲಾವಣೆ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವುದಾದಲ್ಲಿ, ಆಗುವುದು ಪರತತ್ತ್ವದ ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಅದರ ಮೂಲವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಲ್ಲ.(ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.42-43) ಗುಲಾಮರು ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಈವತ್ತು ನಿನ್ನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ ಗುಲಾಮರನ್ನು ಹದಿನೆಂಟು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂದ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥವು ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಶ್ರೇಷ್ಟ ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇತ್ತು.

ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ರೂಸ್ಸೋ (1762) ಅವನು ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಘನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಇರುವ ಆಳು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯದು. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಭಾಸಗಳು ಆತ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅವು ಆತ್ಮದೊಳಗೆ ಐಕ್ಯಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದು ನಾವು ಒಂದು ವಿಚಾರಪೂರ್ಣವಾದ ಭಾಷಣ ಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧರಾಗುವಾಗ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ "ಮಹೇಶ್ವರ" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹೇಶ್ವರವು ಅನಾದಿ ಮತ್ತು ಅನಂತ, ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶ್ವವೇ ಸ್ವತಃ ಹಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸರ್ವಶಕ್ತಿ(12) ಮತ್ತು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ(12) ಅದು "ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ"

ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಕನ್ನಡಿಯಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆಯೇ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಮಹೇಶ್ವರದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹೇಶ್ವರವು ಕಾಲ,ದೇಶ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದೆ. ಅದೊಂದು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಹರಡಿರುವ ಕಿರಣಗಳು ಜ್ವಾಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಆಭಾಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಲು ಅದು ಯಾವುದೇ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಲಿ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾಶಮೂಲಗಳಿಗೂ ಅಂತಿಮ ಮೂಲವಾಗಿದೆ.

ಈ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾತೃ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞ ಮತ್ತು (ಸರ್ವ) ಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾತೃವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ವಿಜ್ಞಾತಾರಂ ಅರೇ ಕೇನ ವಿಜಾನೀಯಾತೆ). ಆದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು ಏಕೆಂದರೆ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಚೇತನ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಷ್ಟಿ ಜೀವಗಳು ಕೇವಲ ಅದರ ಆಭಾಸಗಳು ಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವ್ಯಷ್ಟಿದೇಹಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅರಿಯುವುದು ಈ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯವೇ. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯವು ಸ್ವಸಿದ್ಧಿಗಾಗಲೀ ನಿರಾಕರಣಕ್ಕಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. ಉತ್ಪಲಾಚಾರ್ಯನು ಹೇಳುವಂತೆ;

ಕರ್ತರಿ ಜ್ಞಾತರಿ ಸ್ವಾತ್ಮನ್ಯಾದಿಸಿದ್ಧೇ ಮಹೇಶ್ವರೇ ।
ಅಜಡಾತ್ಮಾ ನಿಷೇಧಂ ವಾ ಸಿದ್ಧಂ ವಾ ವಿದಧೀತ ಕಃ ॥(ಈ ಪ್ರ.ವಿ 1.35)

ಮಹೇಶ್ವರ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯವು ಶಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿ ಅಂದರೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ. ಶೈವಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನು ಅಭಿನ್ನ. ಶಕ್ತಿಯು ಶಕ್ತಿವಂತನ ಸ್ವಸ್ವರೂಪವೇ (ಶಕ್ತಿಶಕ್ತಿಮತೋಃ ಅಭೇದ). ಜೊತೆಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳೂ ವಿಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಶಕ್ತಿ

ಎನ್ನಲಾಗಿರುವ ಒಂದೇ ಶಕ್ತಿಯ ಎರಡು ಮುಖಗಳು ಅವು. ಶಕ್ತಿಮಾನ್ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳ ಹಾಗೂ ಕರ್ತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಭೇದ ಕೇವಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

"ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅವರು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳತೊಡಗಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಈ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮರುಶೋಧನೆ. ಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾಗಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಚರ್ಚೆ. ಕಳೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.. ಆಗಲೇ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಗಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಲವು ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಆದರ್ಶವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನದ ಅಂಶಗಳು ಇರುವುದು ಸತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಥನ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಪರಿಣಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಕಥನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮಹಾನ್ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವವರು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಮನುಷ್ಯರು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗದ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಹೆಂಗಸರು. ಅವರು ಧಾರ್ಮಿಕರೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಬೆಂಬಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕಥನವು ಹರಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹರವಿ ಇಟ್ಟ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ಹಾಗೆ. ಅವುಗಳು ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಪೇರಿಸಿ ಇಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಣದೆ ಇರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಎಂದಾದರೆ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಇದೆ. ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ– ಅದು ಎಂಪ್ಲಾಂಟ್ಮೆಂಟ್. ಒಂದು ಕಾವ್ಯವು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಎಂಪ್ಲಾಟ್ ಮೆಂಟ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಮ್ಯ, ದುರಂತ, ಹಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಫ್ರೈ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅದು ಅದರ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಗುಣ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪ್ರಾಗ್ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಥರ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಡಲಾಳವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಹಾಸ್ಯದ ಕಥನ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಗಂಭೀರವಾದ ಒಂದು ಕಥನ, ಕುಂ.ವೀ ಅವರ ಅರಮನೆ ಮತ್ತು ಶಾಮಣ್ಣ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಯವನ್ನು

ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಆದಿಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯು ಇದೆ. ಆ ಅನುಕ್ರಮತೆಗೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಆವರಣವನ್ನು ಅವುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ... ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೂ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಯಜಮಾನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸಂಗ್ಯಾ ಬಾಳ್ಯಾವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕೊಲೆಯು ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಭ್ರಮವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕತೆ ಅಥವಾ ನಾಟಕಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರಾಜಕೀಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರದ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನಿಲುವು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಿದ್ದರೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣ ವರ್ಗದ ಜನರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರ ಥರ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಾಗ್ವಾದ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇರುವುದು ಒಂದು ಸಂಗತಿ: ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಮೌಖಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು." (ಗುಲಾಮರಮತುಕಲ್ಪಿತದೇವತೆಗಳು – ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ)

ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವ ಪಂಥದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಬೇಕು. ಅದು ಅಗತ್ಯ. ಆಭಾಸ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ, ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ. ಈ ಎರಡರ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯವು ಒಂದು ಸಾಗರದಂತಿದೆಯೆಂದೂ ವಿವಿಧ ಆಭಾಸಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರವಾಹಗಳೆಂದೂ ಭಾವಿಸೋಣ. ಪ್ರತಿ ಆಭಾಸವೂ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪ್ರವಾಹ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅವಧಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಪ್ರವಾಹಗಳು ಸಾಗರದ ತಳದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆಭಾಸಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆಂತರಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಂತರಿಕ ಭೇದಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಟ್ಟು ಮುಂದುವರೆಸುವ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ ಅಂಶವನ್ನು ಕರ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಲ ಈ ಪ್ರವಾಹಗಳನ್ನು ಸಾಗರದ ಮೇಲ್ಮೈ ಮೇಲೆ ಅಲೆಗಳಂತೆ ಎಬ್ಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ ಅಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ ಅಲೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಜ್ಞಾನ(ಅಭಿ.ಪು.344)

ಜ್ಞಾತೃತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯು ಮೂರು ಬಗೆಯವು.

1) ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ

2) ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿ

3) ಅಪೋಹನಶಕ್ತಿ(ಭೇದಕಲ್ಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿ)

ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿರುವ ಅಪರಿಮಿತ ದ್ರವ್ಯರಾಶಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಅಂಶವೇ ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿ (ಸ್ವರೂಪಾತ್ ಉನ್ಮಗ್ನಮಾಭಾಸಯತಿ. ಈ.ಪ್ರ.ವಿ) ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಜ್ಞೇಯದಷ್ಟೇ ಒಂದು ಆಭಾಸ ಮತ್ತು ಅವೆರಡೂ ಒಂದಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಆಭಾಸಗಳ ಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಯೋಜನೆಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಎರಡು ಅಲೆಗಳಂತಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೈರ್ಮಲ್ಯವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಜೀವಾಭಾಸ(ಉಪಾಧಿವಿಶೀಷ್ಟಚೇತನಾಭಾಸ) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದನ್ನು, ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಜಡಾಭಾಸ(ಅಚೇತನಾಭಾಸ) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡಿಯು ಅದರ ಮುಂದಿಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವಂತೆ ಚೇತನಾಭಾಸದ ಉದಯವು ಅದರ ಸಮಕಾಲದಲ್ಲೇ ಉದಯಿಸುವ ಜಡಾಭಾಸದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಾಗ, ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಘಟನೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೊಳಗಾದ ಚೈತನ್ಯದ ಚೇತನವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಲೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಎರಡೂ ಅಲೆಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.46–47)

ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಸ್ಮೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿ ಎರಡರಲ್ಲೂ ನಾವು ಜ್ಞಾತೃ ಮತ್ತು ಜ್ಞೇಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಕೂಡ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಶಾಸ್ತ್ರವು, "ಅಪೋಹನಶಕ್ತಿ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯ ಮೂರನೆಯ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಜೀವವಾಗಿರಲಿ ಜಡವಾಗಿರಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಭಾಸವನ್ನೂ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಜ್ಞಾತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯ ಮುಖ ಅದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಂತಹ ಆಭಾಸದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ತಮ್ಮ ಸಮಾನ ಆಶ್ರಯದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ, ಸೋಪಾಧಿಕ ಆತ್ಮದ ಸವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿ ಅದು. ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಈ ಮೂರು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ (ಮತ್ತಃ ಸ್ಮೃತಿರ್ಜ್ಞಾನಮಪೋಹನಂ ಚ– 15. 15). (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.48) ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಕಾಶ್ಮೀರಿ ಶೈವ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. ಅವನು ಶೈವದರ್ಶನ ಮೂವತ್ತಾರು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಅವನ ವಾದ.

ಶೈವದರ್ಶನವು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೂವತ್ತಾರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಭಾಗವು ಆಗಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿಚಾರಿತವೆಂದು, ಪರಿಗಣಿಸಕೂಡದು. ಅದು ಭಾಗಶಃ ಯೌಗಿಕ ಅನುಭವದ ಮತ್ತು ಭಾಗಶಃ ಚೇತನಾಚೇತನಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಫಲ.

ಈ ಮೂವತ್ತಾರು ತತ್ತ್ವಗಳು ಇಂತಿವೆ:

1) ಶಿವ

2) ಶಕ್ತಿ

3) ಸದಾಶಿವ

4) ಈಶ್ವರ

5) ಸದ್ವಿದ್ಯಾ

6) ಮಾಯಾ

7) ಕಲಾ

8) ವಿದ್ಯಾ

9) ರಾಗ

10) ಕಾಲ

11) ನಿಯತಿ

12) ಪುರುಷ

13) ಪ್ರಕೃತಿ

14) ಬುದ್ಧಿ

15) ಅಹಂಕಾರ

16) ಮನಸ್ಸು

17-21) ಐದು

ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು (22-26) ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು(27-31) ಐದು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು (32-36) ಐದು ಮಹಾಭೂತಗಳು.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು (12-36) ತತ್ತ್ವಗಳು ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಮಾಯಾ (6ನೆಯ ತತ್ತ್ವ) ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಹತ್ತು ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ದ್ವೈತ ಶೈವದರ್ಶನಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.49) ಪರಶಿವನ ಐದು ಶಕ್ತಿಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಇದೆ.

ಶುದ್ಧಸೃಷ್ಟಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ಸೃಷ್ಟಿ. ಅದು ಪರಮಶಿವನ ಐದು ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಚಿತ್, ಆನಂದ, ಇಚ್ಛಾ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಇವೇ ಆ ಐದು ಶಕ್ತಿಗಳು. ಜಡಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಐದು ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಸಾಧ್ಯ. ಆಗ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮಭಾವದ ಸ್ಥಿತಿ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿಯೊಬ್ಬನು ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಅನುರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಚಿತ್; ಆನಂದ; ಇಚ್ಛಾ, ಜ್ಞಾನ; ಕ್ರಿಯೆಯು ಐದು ಶಕ್ತಿಗಳು. ಶುದ್ಧಸೃಷ್ಟಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ. ಆದರೆ ಜಡಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಯೋಗಿಯು ತುರೀಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಕ್ರಮ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಚಿತ್; ಆನಂದ; ಇಚ್ಛಾ; ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನುರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.50) ಅಹಮಸ್ಮಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜೀವ-ದೇವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಕೂಡಾ ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಚಿತ್ ಎನ್ನುವುದು ಅಹಮಸ್ಮಿ(ನಾನಿದ್ದೇನೆ) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅಹಂ(ನಾನು) ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಸೂಚಿಸುವ "ಅಹಂಕಾರ"ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪಿಂಡಾಂಡದ ಅಧ್ಯಯನವು ಪರಮಶಿವನಿಗೆ ಸೇರಿದ ಚಿತ್, ಆನಂದ, ಇಚ್ಛಾ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಎಂಬ ಐದು ಶಕ್ತಿಗಳು ವ್ಯಷ್ಟಿಜೀವನದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವು ಅನುಭವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ. ಅವನ್ನು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ವಿಷಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯೇಕ ತತ್ತ್ವಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಮೊದಲು, ತತ್ತ್ವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಹೊಂದಿರುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ತತ್ತ್ವ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಸಮಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸದಾ ಇರುವ, ತನಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅಂಶ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಷ್ಟಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಾವು ಬದುಕಿ ಬಾಳುವ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪೃಥ್ವಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ, ಅದು ಕೇವಲ ಪೃಥ್ವೀ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪೃಥ್ವೀತತ್ತ್ವ ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅರ್ಥ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಾಂಖ್ಯವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಕೃತಿಯೂ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಿಕೃತಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಪ್ರತಿವಿಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳ ಪ್ರಮಾಣದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಭಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಶಿವನ ಎಲ್ಲಾ ಐದು ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಮೂಲತಃ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆಭಾಸಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಭಾಸವೊಂದರಲ್ಲಿ ಆ ಶಕ್ತಿಗಳ ಒಂದರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕಾರಣ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.51–52)

ಶಿವತತ್ತ್ವವು ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮರೂಪ, ನಿರಪೇಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅವಿಷಯ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅನುಭವವು ಅಂಥ ಪದ ಪ್ರಯೋಗ ಸಮ್ಮತವಾದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಅಹಂ(ನಾನು). ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸದಿದ್ದಾಗ "ಆತ್ಮಬೋಧ" ಎಂಬ ಸಮಾಸಪದದಲ್ಲಿನ ಆತ್ಮ ಶಬ್ದವು ಸೂಚಿಸುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಈ ಅಹಂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಕಾಲಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿ ಅನುತ್ತರ ಅಥವಾ ಪರಮಶಿವನನ್ನು ಮೂವತ್ತೇಳನೆಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಕಾರಿಕೆಯ ಕರ್ತೃವಾದ ಉತ್ತಲಾಚಾರ್ಯನು ಶಿವನನ್ನೂ ಪರಮಶಿವನನ್ನೂ ಅಭಿನ್ನರೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉತ್ತಲಾಚಾರ್ಯನ ಅನುಸಾರ ಶಿವತತ್ತ್ವವು "ಅಹಂ" ಅಥವಾ "ಆತ್ಮ" ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದಾದ ವಿಶ್ವಾತೀತ ಅನುಭವದ ಒಂದು ಹಂತವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು ಐಕ್ಯಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವ ಅದು. ತತ್ತ್ವಗಳ ಇಡೀ ಸಮೂಹದ ಸೃಷ್ಟಿಲಯಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಅದು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಆಭಾಸವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರೂ, ಅದು ಸ್ವರೂಪತಃ ಆಭಾಸವಲ್ಲ. ಶಿವ ಅಥವಾ ಪರಮಶಿವ ಅಥವಾ ಮಹೇಶ್ವರ ಒಂದೇ ಎಂದು ಉತ್ಪಲಾಚಾರ್ಯನ ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಿಕೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಬೋಧ; ಈ ಕುರಿತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.52–53) ಶಕ್ತಿಯು ಎರಡನೆಯ ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ತರುವಾಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಎರಡನೆಯದು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಕಷ್ಟವೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮೊದಲನೆಯದರ ಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದುದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಎರಡನೆಯದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ಕಿರಣಗಳು ಜ್ವಾಲೆಯೊಂದನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ವಾಲೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಿರಣಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವಂತೆಯೇ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನ ಇರಲಾರದು ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಅಂಶದ ಅನ್ವಯದ ಮೂಲಕ "ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ" (ಅಹಂ ಅಸ್ಮಿ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆನಂದಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶಕ್ತಿತತ್ತ್ವದ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ನಿಲುವು ಮೇಲಿನಂತಿದೆ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.53)(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಅದ್ವೈತ; ಶಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ) ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಸದಾಶಿವ ತತ್ತ್ವವೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ವಿವರಣೆ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ. (ಪುಟ.53)

ಇದು ಮೂರನೆಯ ತತ್ತ್ವ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಚ್ಛೆಗೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲಾಕಾರನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ರಚಿಸುವ ಇಚ್ಛೆ ಉದಯಿಸಿದಾಗ ಆಗುವಂತಹ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ಚಿತ್ರಪಟದ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಚಿತ್ರದ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಆಕೃತಿರೇಖೆಗೆ ಇದನ್ನು ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಈ ಅನುಭವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾನು ಇದು(ಆಗಿದ್ದೇನೆ) (ಅಹಂ ಇದಂ) ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ "ಇದು" (ಇದಂ) ಎಂಬ ಪದವು ಬಹಳ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅದು ಎಷ್ಟೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಲಿ, ಅದು ಚೈತನ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ವಿಷಯವಸ್ತುವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸೀಮಿತ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾತೃವಿನಿಂದ ಸ್ವಾಭಿನ್ನವಾಗಿ (ಸರ್ವಸ್ಯ ಅವ್ಯತಿರೇಕೇಣ) ಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನನ್ನು "ಮಂತ್ರಮಹೇಶ" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಿಷಯವು "ಅಣವಮಲ" ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.53–54)

ಈ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾಶಿವತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿನ "ಇದಂ" ಅಂಶ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಹಜವೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಆಂತರಿಕ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮ ವಿನಾ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸದಾಶಿವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಷಯವಸ್ತುವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಮಸುಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದ ಚೈತನ್ಯವು ಇಲ್ಲಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ಪಟದ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ರದ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಸುಕು ಆಕೃತಿರೇಖೆಯೊಂದು ಇರುವವರೆಗೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಪಟ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆ ಹೊರ ರೇಖೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸ್ಫುಟವಾದಾಗ, ನಾವು ಅದನ್ನು ಚಿತ್ರ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಪಟವು ಹಿಂಬದಿಗೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸದಾಶಿವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಮಾತೃವು ಹಿನ್ನಲೆಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮೇಯದ ಅಂಶದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು "ಇದು ನಾನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ("ನಾನು ಇದು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲ).

ಈಶ್ವರತತ್ವವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಇದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈಶ್ವರಾನುಭವ ಇದು ನಾನು ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.54) ಸದ್ವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇದಂ ಅಂಶವು ಸದಾಶಿವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿನಷ್ಟು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ಹಿಡಿದ ತಕ್ಕಡಿಯ ಎರಡು ತಟ್ಟೆಗಳಂತೆ (ಸಮಧೃತತುಲಾಪುಟನ್ಯಾಯೇನ) ಅಹಂ ಅಂಶದೊಂದಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮಾನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವವು "ನಾನು ಇದು ಆಗಿರುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬ ರೂಪದ್ದು. ಸದಾಶಿವ, ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಸದ್ವಿದ್ಯಾ ಈ ಮುರು ಸ್ಥಿತಿಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಉತ್ಪಲಾಚಾರ್ಯನು ಈ ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ:

"ಈಶ್ವರೋ ಬಹಿರುನಮೇಷಃ ನಿಮೇಷೋಂತಸ್ಸದಾಶಿವಃ ।

ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯಂ ಹಿ ಸದ್ವಿದ್ಯಾಹಮಿದಂಧಿಯೋಃ ॥ (ಈ ಪ್ರ.ವಿ.11.196). ಶಿವಶಕ್ತಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮುಂದುವರೆದಂತೆ ಇದು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು (ಇದಂಧೀ) ಉದಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸದಾಶಿವಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬಹಳ ಮಸುಕಾಗಿ, ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು "ನಾನು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯ(ಅಹಂಧೀ) ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು "ಅಹಂ" ನಲ್ಲಿಯ "ಇದಂ" ಅಂಶದ ಆಂತರಿಕ ಉದಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶವು ಹೊರಬಂದಂತಾಗಿ, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅನುಭೂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ವಿದ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು, ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರುತ್ತವೆ (ಸಮಾನಾಧೀಕರಣ). ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು 'ಅಹಂ ಇದಂ' ಅಥವಾ "ಇದಂ ಅಹಂ" ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದರೂ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ವಿವರಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸದ್ವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವವು "ಅಹಂ ಇದಂ" "ಅಹಂ ಇದಂ" ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಅನ್ನುವ ಈ ನಿಲುವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.54–55)

ಕಾಲಾಧೀನಗಳಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಾಗಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಗಳೆಂಬ ಚತುರ್ವಿಧ ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾಲಾತೀತನಾಗಿರೋಣದರಿಂದ ಯಾವ ಅಭಾವಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಲಾರನು. ಹೀಗೆ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಕಾಲಾತೀತನೆಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆ ಪರಶಿವ ತತ್ವವು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಲಾತೀತವೂ ಸಹ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗಮ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಲೆಯ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಐದು, ಹತ್ತು, ಹನ್ನೆರಡು, ಹದಿನಾರು, ಇಪ್ಪತ್ನಾಲ್ಕು, ಮೂವತ್ತೆಂಟು ಮತ್ತು ಅರವತ್ನಾಲ್ಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಾಮ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಆಯಾ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವುದುಂಟು. ಶಿವನು ಸದ್ಯೋಜಾತಾದಿ ಪಂಚಮುಖ (ಶಕ್ತಿ) ಸಮನ್ವಿತನೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದೇ ಸರಿ. ಶಿವನ ಈ ಒಂದೊಂದು ಮುಖಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಕಲೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿವೆ. ಶಿವನ ಸದ್ಯೋಜಾತ ಮುಖವು ಎಂಟು ಕಲೆಗಳಿಂದ, ವಾಮದೇವ ಮುಖವು ಹದಿಮೂರು ಕಲೆಗಳಿಂದ, ಅಘೋರಮುಖವು ಎಂಟು ಕಲೆಗಳಿಂದ, ತತ್ಪುರುಷ ಮುಖವು ನಾಲ್ಕು ಕಲೆಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಈಶಾನ ಮುಖವು ಐದು ಕಲೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿವೆಯೆಂಬುದಾಗಿ "ವಾತುಲ ಶುದ್ಧಾಖ್ಯತಂತ್ರ" (ಪಟಲ ೭/೧೮–೧೯) ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಚಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮೂವತ್ತೆಂಟು ಕಲೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಚಮುಖನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸದಾಶಿವನೆಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಪರಶಿವ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಮಹಾಲಿಂಗವು ಈ ಸದಾಶಿವತತ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಲೆಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಅಂತೆಯೇ ಆ ಮಹಾತತ್ವವನ್ನು ಪೂಜ್ಯಪಾದರು ಕಲಾತೀತವೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇದು ಮೂವತ್ತೆಂಟು ಕಲೆಗಳಿಂದ ಅತೀತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಂಥಾದ್ದು ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಪರವಸ್ತು ಕಲಾತೀತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕ್ರಮಯೋಗಾದಿ ವರ್ಜಿತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಲಯಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವಂಥಾದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಅನಾದಿಯೂ, ಸನಾತನವೂ ಆಗಿರೋಣದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಂಭವಿಸಲಾರವು. ಇದರಂತೆ ಈ ಮಹಾಲಿಂಗವು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಜ್ಯೋತಿಗಳಿಗೆ ಉದಯಸ್ಥಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಪೂಜ್ಯರು "ಜ್ಯೋತಿಷಾಮುದಯಸ್ಥಲಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪದೇಶಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವ ಜ್ಯೋತಿಗಳೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನಕ್ಷತ್ರ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು. ಇವುಗಳು ತಮ್ಮದೇಯಾದ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ನೋಡುವವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶಗಳೆಂದು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ, ವಸ್ತುತಃ ಇವು ಯಾವೂ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶಗಳಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶ ರೂಪನಾದ ಮಹಾಲಿಂಗದಿಂದ ಜನಿಸಿದ ಈ ಜ್ಯೋತಿಗಳು ಅವನ

ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ತಾವು ಬೆಳಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಹ ಬೆಳಗಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ಹಾಗೂ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಶಿವನೋರ್ವನೆ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನು. ಉಳಿದ ಜ್ಯೋತಿಗಳೆಲ್ಲ ಅವನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೇ ಪಡೆದು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ಮಹಾಲಿಂಗವು ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ವಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರೋಣದರಿಂದ ಇದರ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ರೂಪವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ರೇಣುಕ ಭಗವತ್ಪಾದರು "ಸ್ವಾನುಭೂತಿಪ್ರಮಾಣಸ್ಥಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅಗೋಚರನಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವಾನುಭೂತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವನು ಗಮ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಎಲ್ಲಿ ನೇತಿ ನೇತಿಯೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ನಿಂತು ಹೋಗುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧಕನ ಸ್ವಾನುಭೂತಿಯೇ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅನುಭವಗಮ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಭವ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಆ ಪರಮ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಶಿವ, ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಾಕಾಶ, ಲಿಂಗ ಮುಂತಾದ ಪರ್ಯಾಯ ನಾಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಚರಾಚರವಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಯಾವುದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೋ, ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವುದೋ, ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಲಯ ಹೊಂದುವುದೋ ಅಂತಹ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮಹಾತತ್ವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಹಾಲಿಂಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಧಾರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ದೃಶ್ಯವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ಅದೃಶ್ಯವಾದ ಆ ಮಹಾಲಿಂಗದ ಮೇಲೆಯೇ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಣದಿರುವ ಬೇರುಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವ ಗಿಡವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇದರ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಬೇರು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ ಗಿಡದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವಂತೆ, ಆ ಮಹಾಲಿಂಗದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವವು ನಿರಾಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಪರಮ ತತ್ವವೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸದೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[೨೫] (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೫೪೨–೫೪೪)

ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲವೂ ತತ್ತ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಇದು ಶಿವಾದಿ ಭೂಮ್ಯಂತಗಳಾದ ಮೂವತ್ತಾರು ತತ್ತ್ವಗಳ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನಂತ ಮೋಹಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದುದು ಅನಾದಿರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಈ ಅನಾದಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಪರಶಿವನ ಅಂಶನಾದ ಈ ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪಾಶದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ, ದೇಹಾತ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ವಿಷಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ರಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ದುಃಖರೂಪಗಳಾದ ವಿಷಯಗನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರೋಣದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಹುಟ್ಟಿ ದಾರಭ್ಯ ಕೊನೆಯುಸಿರಿನವರೆಗೆ ದುಃಖವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತ ಜನನ ಮರಣ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ತಾನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ದುಃಖದಿಂದ ದೂರಾಗಬೇಕಾದರೆ, ದುಃಖದ ಮೂಲವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವುದು. ಸದ್ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾದಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಶ್ರವಣ ಮಾಡಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ, ಪ್ರಕಾಶ ಬಂದೊಡನೆ ಅಂಧಕಾರ ಇಲ್ಲದಾಗುವಂತೆ ಆ ವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳಕು ಹಾಗೂ ಕತ್ತಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ಅನವಸ್ಥಾಯಿ ವಿರೋಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬೆಳಕು ಹಾಗೂ ಕತ್ತಲೆಗಳೆರಡೂ ಕೂಡಿ ಒಂದೆಡೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯಿದ್ದರೆ ಬೆಳಕಿರುವುದಿಲ್ಲ ಬೆಳಕಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಪ್ರಕಾರವಾದ ವಿರೋಧವಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಂಗ ಸಾಮರಸ್ಯ ಬೋಧರೂಪವಾದ ವಿದ್ಯೆಯು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಉದಿಸುವವರೆಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಸ್ತಾರವು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಶಿವಜೀವರ ಐಕ್ಯಬೋಧರೂಪವಾದ ವಿದ್ಯೆಯು ಉದಿಸಿತೆಂದರೆ

ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ನಾಶವಾದ ಬಳಿಕ ಅದರ ಈ ಕಾರ್ಯವಾದ ಚರಾಚರಾತ್ಮಕ ಪ್ರಪಂಚವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ವಿಲಯ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೇನೆ ಚರಾಚರಲಯವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[೨] (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೬೦೯--೬೧೦)

ಮಾಯತತ್ತ್ವದ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾಯೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಯೆಯು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಯೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮಾಯತತ್ತ್ವದ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಮಾಯತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ

ಅಶುದ್ಧ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೊದಲನೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಯೆ. ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ಈ ತತ್ತ್ವವೇ. ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ವಾತ್ಮನ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ ಮಾಯೆ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಬಾಹ್ಯ ಸಹಾಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಚೋದನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ತಂತ್ರಾಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು:

"ಮಾಯಾ ಚ ನಾಮ ದೇವಸ್ಯ ಶಕ್ತಿರವ್ಯಭಿಚಾರಿಣೀ ।
ಭೇದಾವಭಾಸಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಂ ತಥಾ ಹಿ ಸ ತಯಾ ಕೃತಃ ॥

ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ ಅಂಶವಾಗಿದ್ದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಬಹುತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಾನಾತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದಾಗ ಅದು ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಯೆಯನ್ನು ಆವರಣಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಆಭಾಸಗಳ ಮೂಲಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆವರಣಶಕ್ತಿರೂಪವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮೋಹ ಎಂದು ಮತ್ತು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಆಭಾಸಗಳ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿ ಪರಾ ನಿಶಾ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮಾಯೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯೆಯು ಜಡ, ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲವೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿಯೇ ಜಡವಾದವು. ಅದು ವಿಭು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಾನಾತ್ವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ. ಸಾಮಾನ್ಯಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಮೀರಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ, ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನ, ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಮಾಯೆಯೂ, "ಶಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿಮತೋರಭೇದಃ" ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ, ನಿತ್ಯ.

ಅಶುದ್ಧ ಅಥವಾ ಮಾಯಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಆಭಾಸಗಳಿವೆ: ಚೇತನ(ಜೀವಾಭಾಸ) ಮತ್ತು ಅಚೇತನ(ಜಡಾಭಾಸ). ಮೋಹರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜೀವಾತ್ಮರ ವಿಶಿಷ್ಟಲಕ್ಷಣ ತಮ್ಮ ನಿಜಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಅಜ್ಞಾನ (ಸ್ವರೂಪಖ್ಯಾತಿ) ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನ. ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಜಡಾಭಾಸಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿ ಪರಾನಿಶೆಯು ಆಭಾಸವಾಗಬಲ್ಲ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮಹೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(ಆವರಣಶಕ್ತಿಯಾಗಿ) ಮಾಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ನಾವು ಡಾ.ಕೆ.ಸಿ.ಪಾಂಡೆಯವರ "ಅಭಿನವಗುಪ್ತ" (ಎರಡನೆ ಆವೃತ್ತಿ ಪುಟ.372) ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇವೆ:

"ಪರಸತ್ಯವು ಎಲ್ಲಾ ಐದು -ಚಿತ್, ಆನಂದ, ಇಚ್ಛಾ, ಜ್ಞಾನ, ಕ್ರಿಯಾ-ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ್ದು, ಅ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ; ಜಗತ್ತು ಅದರೊಡನೆ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಆಗ ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತೆಗಳೊಡನೆ ಜೀವಗಳ ನಾನಾತ್ವ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಜೀವಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಲು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಆವರಣರೂಪವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಮಾಯತತ್ತ್ವವು ಆತ್ಮದ ನಿಜರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುತ್ತದೆ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆತ್ಮದ ಐದು ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಮರೆಯಾಗುವುವಲ್ಲದೆ ಅದರೊಡನೆ ಅಭೇದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಗತ್ತು ಅದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಯೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವು ಎಂದರೆ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ರೂಪವು, ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಉದಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಗಗಳೊಡನೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ, ದೊಣ್ಣೆಯಿಂದ ಬಲವಾಗಿ ಹೊಡೆದ ನೆಲ್ಲಿಮರವು ತನ್ನ ಕಾಯಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಉದುರಿಸುವಂತೆ, ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.(ಸಾ ಮಾಯಾ ಕ್ಷೋಭಮಾಪನ್ನಾ ವಿಶ್ವಂ ಸೂತೇ ಸಮಂತತಃ । ದಂಡಾಹತೇವಾಮಲಕೀಫಲಾನಿ ಕಿಲ ಯದ್ಯಪಿ ॥ (ತ.ಅ.6.128)

(ನೋಡಿ: ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಪುಟ.56–57) ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಪ್ರಮುಖ ಕೊಡುಗೆಯಿರುವುದು ಅವನ ಕಲಾತತ್ತ್ವದ ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆ. ಅವನ ಕಲಾತತ್ತ್ವದ ವಿಚಾರವು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ:

ಕಲೆ ಮಾಯೆಯ ಮೊದಲ ಸೃಷ್ಟಿ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮವು ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮರೆಯಾದಾಗ, ಅದು ಅಣವಮಲವೆಂಬ ಮಾಲಿನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು, ಮಹದಾಕಾಶವು ವಿವಿಧಾಕಾರದ ಘಟಾಕಾಶಗಳಾಗುವಂತೆ, ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮವು ವಿವಿಧ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಜೀವಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಕಲಾತತ್ತ್ವವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು ಮರೆಯಾದ ಆತ್ಮದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಲೆಯು ಅವನಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಾಗಶಃ ಹಿಂದಿರುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲಾ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಭಾಗ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಚಂದ್ರನ ಪೂರ್ಣಪ್ರಕಾಶದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ). ಮಾನವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವಶಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಜೀವನಿಗೆ ಸೀಮಿತ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯವು ಮಾಯೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯವಾದ ಆವರಣಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವೂ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಲಾತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಬಂಧನ (ಕಾರ್ಮಮಲ)ದಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ತರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಕಲೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಏರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದು ಅವನನ್ನು ಮಾಯೆಯ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ: ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.57-58) ಜೀವಾತ್ಮದ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನ ಜೀವನ ಕ್ರಿಯೆಯು ತನ್ನ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ ಫಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನವು ವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವವು ಜೀವನೊಡನೆ ಕಲೆತು ಭಾಗಶಃ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿವೇಚನೆಯ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯ.

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವದ ಕುರಿತು ಮೇಲಿನಂತೆ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಿದ್ಯಾತತ್ತ್ವವೇ ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿ ಭದ್ರವಾದ ಬುನಾದಿಯೆಂದು ಅವನ ನಿಲುವು. (ನೋಡಿ: ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.58)

ಕ್ರಿಯಾ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕ್ರಿಯಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಏತಕ್ಕೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಲು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನವು ರಾಗ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ತನಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಉಳಿದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ರಾಗ; ಈ ರಾಗವು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ರಾಗತತ್ತ್ವದ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ವಿವರಣೆಯು ಈ ಮೇಲಿನಂತಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.58)

ಕಾಲತತ್ತ್ವ ಜೀವಾತ್ಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಧಿ. ಕಾಲ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶೈವದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಭಿನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಅದು ಕತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಲು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಬಳಕೆಯಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಕಾಲಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮದ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಳತೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೂಡ ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾಲಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಅನುಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಏಕಕಾಲತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಆಕ್ತಿ. ಪೌರಾಣಿಕರ ಕಾಲ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. "ಜೀವಾತ್ಮದ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕಾಲತತ್ತ್ವ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನು ತಾನು ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವ ದೇಹ, ಪ್ರಾಣ, ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸರಣಿಯ ಅನುಭವ ಪಡೆಯುವ ಮತ್ತು ಅನುಭೂತವಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ ಅವನ ಉಪಹಿತ ಶಕ್ತಿ ಅದು. ಈ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಜ್ಞಾನದ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಶೈವರು ಕಾಲತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ನಾವು ಅದನ್ನು "ಕಾಲ" ಎನ್ನಬಹುದು. ಅದು ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ರೂಪ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ನಿರ್ಧಾರ ಅಥವಾ ಯೋಜನೆ. ಅಳತೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕಾಲವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅನೇಕತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಯಾವ ಥರ ಈ ಮನುಷ್ಯರು ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎನ್ನುವುದು–ಗುರುತುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಚೀನರು ಹೇಳಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ. ನೀತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನೈತಿಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸೂಚನೆಯು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪರಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಕಾಲತತ್ತ್ವವು ಜೀವಾತ್ಮನ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಧಿಯೆಂದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನು ಅವನು ಕಾಲಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಲತತ್ತ್ವವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದು ಪ್ರಮುಖ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ವಿವರಣೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.59)

ನಿಯತಿ ಎಂದರೆ ವಿಧಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ನಿಯತಿತತ್ತ್ವ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ

ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳ ಕಾರಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಉಪಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ವಿದ್ಯಾ, ರಾಗ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ನಿಯತಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳು ಕಲಾತತ್ತ್ವದ ಕಾರ್ಯಗಳು. ಕಲಾದಿಂದ ನಿಯತಿವರೆಗಿನ(ಎರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ) ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಕಂಚುಕಗಳು, ಎಂದರೆ ಉಡುಪುಗಳು ಅಥವಾ ಹೊದಿಕೆಗಳು, ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನ ನಿಜಸ್ವರೂಪ ಆವೃತವಾಗಿ ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ವಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅನಂತಶಕ್ತಿಗಳನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಈ ನಾನಾತ್ವದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ಐದು ಕಂಚುಕಗಳೊಡನೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.59) ಪುರುಷತತ್ತ್ವವು ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪ್ರಾಣಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಕೇವಲ ಆತ್ಮದ ಅಂಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪುಮಾನ್, ಪುದ್ಗಲ ಅಥವಾ ಅಣು ಎಂದೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶಾಶ್ವತ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ಜನ್ಮಮರಣಗಳ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಚಕ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಐದು ಕಂಚುಕಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಮಾಯೆಯ ಪ್ರಭಾವದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಐದು ಕಂಚುಕಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಆಣವಮಲ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಾಜವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಲಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವು ಇದೆ

ಪುರುಷತತ್ತ್ವವು ಪುಮಾನ್, ಪುದ್ಗಲ ಅಥವಾ ಅಣುಗಳೆಂದು ನಿದೇಶಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಭಾಸದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಆತ್ಮದ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಲಾತತ್ತ್ವದ ಮೊದಲನೆಯ ಕೇವಲ ಗ್ರಾಹ್ಯರೂಪ(ವೇದ್ಯಮಾತ್ರ ಕಾರ್ಯ. ಅದು ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್‌ಗಳೆಂಬ ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆ. ಅದನ್ನು ವೇದ್ಯಸಾಮಾನ್ಯಾತ್ಮ (ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ವಸ್ತು) ಎನ್ನಬಹುದು. ಶೈವದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವು ಪುರುಷನಷ್ಟೇ ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿ ಪುರುಷನೂ ಅವನದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಪುರುಷರಿಗೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ(ತಚ್ಚ ಪ್ರತಿಪುರುಷಂ ನಿಯತತ್ವಾತ್ ಅನೇಕಂ-ಜಯರಥ) ಪುರುಷನಿಗಾಗಿ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರೇಶ ಅಥವಾ ಅನಂತನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಿತವಾಗುತ್ತದೆ (ನೋಡಿ: ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.60)

ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿತತ್ತ್ವವೂ ಒಂದು. ಅವನ ಪ್ರಕೃತಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅವನ ಪುರುಷತತ್ತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು.

(ನೋಡಿ: ಪುರುಷತತ್ತ್ವ; ಕಾಲತತ್ತ್ವ) ಬುದ್ಧಿಯು ತ್ರಿಗುಣಗಳ ಪರಿಣಾಮ. ಅದು ಎಲ್ಲೆಡೆಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು. ಅದು ಒಳಗಿನಿಂದ ಆತ್ಮಪ್ರಕಾಶದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿವೆ: (1) ಬಾಹ್ಯ:

ಮಡಕೆಯಂಥ ಸ್ಥೂಲವಸ್ತು: ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ; (2) ಆಂತರಿಕ: ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಪುನರುದ್ಬೋಧದಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು. ಪ್ರತಿಬಿಂಬನದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಕನ್ನಡಿಯಂತಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯ ತೋರ್ಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

(ನೋಡಿ: ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.60) ನಾವು ಯೋಗದಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದುಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಎಂದರೆ ಸಮತ್ವ ಎಂಬ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಂದು ಒಡ್ಡರ ಬಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಅಷ್ಟೊಂದು ಕುಲುಕಾಡುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಲುಕಾಟವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪ್ರಿಂಗ್ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ಒಂದು ಸ್ಪ್ರಿಂಗ್‌ನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಗಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಿದರೆ ಕುಲುಕಾಟವೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಕುಲುಕಾಟವನ್ನೆಲ್ಲ ತಗ್ಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪ್ರಿಂಗ್ ಇದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಕರ್ಮಯೋಗಿ ಸಿದ್ಧಿ ಅಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ತಗ್ಗು ಏರುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಲುಕಾಟದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವನು.

ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ ಸಮತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವುದು. ಆಸೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವೆವು. ಆಗ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರು. ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಫಲಕ್ಕೆ ಕೈ ಒಡ್ಡುವೆವು. ಆಗ ಆ ಫಲಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗುವೆವು. ಆ ಫಲ ಸಿಹಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಕುಣಿದಾಡುವೆವು. ಕಹಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಒದ್ದಾಡುವೆವು. ಆ ಫಲವಂತೂ ನಮಗೆ ಹಿತಕರವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುವೆವು. ಫಲದ ಗುಲಾಮರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಡಿಸುವುದು ನಾವು ಅದರ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ದನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗೂಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತೇವೆಯೊ ಹಾಗೆ ನಾವು ಫಲವೆಂಬ ಗೂಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

ಸಮತ್ವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೆ. ಫಲದ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ಬದುಕುವುದು ಹೇಗೆ? ಫಲದ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡದರೆ ಫಲ ಬರುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಫಲದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಯಲು ತಾಳ್ಮೆಯಿಲ್ಲ. ನಾವು ಬೇಡವೆಂದರೂ ಫಲ ನಮ್ಮನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬರುವುದು. ನಮ್ಮ ಆಳಾಗಿ ಅದು ಇರುವುದು. ನಾನು ಅದರ ಆಳಾಗುವ ಬದಲು ಅದು ನನ್ನ ಆಳಾಗುವುದು ಇದೇ ಜೀವನದ ರಹಸ್ಯ. ಫಲಾಕಾಂಕ್ಷಿತರಾದವರಿಗೆ ಆ ಫಲ ವಿನಾ ಬೇರೇನೂ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಫಲವೂ ಮಿಶ್ರವಾಗಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕೊಡಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆದರೆ ಫಲದ ಮೇಲೆ ಆಸಕ್ತಿ ಬಿಟ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೆ ಬೇಡವೆಂದರೂ ಕೀರ್ತಿ ಬರುವುದು, ಅಧಿಕಾರ ಬರುವುದು, ಪ್ರಭಾವ ಬರುವುದು, ಇದಾವುದಕ್ಕೂ ದಾಸನಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲಿನ ಹೊರಗೆ ಆಳಿನಂತೆ ಇರುವೆವು.

ಬುದ್ಧಿಯುಕ್ತೋ ಜಹಾತೀಹ ವುಭೇ ಸುಕೃತದುಷ್ಕೃತೇ ।
ತಸ್ಮಾದ್ಯೋಗಾಯ ಯಜ್ಯಸ್ವ ಯೋಗ: ಕರ್ಮಸು ಕೌಗಲಮ್ ॥50॥

ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದವನು ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಡುವನು. ಆದ ಕಾರಣ ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡು. ಕರ್ಮ ಕೌಶಲವೇ ಯೋಗ. (ನೋಡಿ: ಗೀತಾಭಾವಧಾರೆ–ಸೋಮನಾಥಾನಂದ, ಪುಟ. 27)

ಯೋಗದ ಮೊದಲ ಮೆಟ್ಟಿಲು

ಯೋಗ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ವೇದಾಂತದ ಶಾಖೆಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯೋಗವು ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಕ್ಸಂಯಮ, ಅಪರಿಗ್ರಹ, ಆಶೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ನಿತ್ಯವೂ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿರುವುದು – ಇವು ಯೋಗಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಬಾಗಿಲು (ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ, 366).

ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಯಮ ; ಮರಾಶೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು ; ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಮಾಡದಿರುವುದು ; ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿರುವುದು ಯೋಗಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು.

ಏಕಾಂತವಾಸವು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ; ಇಂದ್ರಿಯಯನಿಗ್ರಹವು ಚಿತ್ತದ ನಿರೋಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಚಿತ್ತ ನಿರೋಧದಿಂದ ಅಹಂ–ವಾಸನೆಯು ಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅಹಂ ವಾಸನೆಯ ಲಯದಿಂದ ಯೋಗಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರಸದ ಅನುಭವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮುನಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಚಿತ್ತನಿರೋಧವನ್ನೇ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು (ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ, 367).

ಏಕಾಂತದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿಗೆ ಅಹಂನ ವಾಸನೆಯು ಅಳಿದುಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಯೋಗಿಗೆ ದೇಹ ಪ್ರಾಣ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಂತಃಕ್ರಣವೃತ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವಾಗುತ್ತದೆಯೊ ಆಯಾ ಭಾವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ (ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ, 369).

ಯೋಗಿಯ ಮನಸ್ಸು ಸ್ಥೂಲ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅವನು ದೇಹಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡರೆ ಆತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ವಾಕ್ಕನ್ನು (ಇದು ಇತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ) ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಯಮಿಸಿಕೊ ; ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮಿಸಿಕೊ; ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ (ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಉಪಹಿತನಾದ ಚೈತನ್ಯನಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ) ನಿಯಮಿಸಿಕೊ; ಬುದ್ಧಿ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಶೂನ್ಯನಾದ ಪೂರ್ಣಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿಸಿ ಪರಮಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದು (ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ, 370).

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನ 1.3.13ರ ಭಾವವಿದೆ : ವಿವೇಕಿಯು ವಾಕ್ಕನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಲಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಲಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಹತ್–ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಹತ್ ಆತ್ಮನನ್ನು ಶಾಂತನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಯೋಗ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ದರ್ಶನ

ಯತ್ರೋಪರಮತೇ ಚಿತ್ತಂ ನಿರುದ್ಧಂ ಯೋಗ ಸೇವಯಾ ।
ಯತ್ರ ಚೈವಾತ್ಮನಾತ್ಮಾನಂ ಪಶ್ಯನ್ನಾ ತ್ಮನಿ ತುಷ್ಯತಿ ॥20॥

ಯಾವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ನಿಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೋ ಆಗ ಅದು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಆತ್ಮ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆನಂದಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು – ಯೋಗ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ದರ್ಶನದ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಶ್ರೀಮದ್ ಭಗವದ್ಗೀತೆ – ಪುಟ. 210)

ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯ

ಯೋಗ ಹಾಗೂ ಸಾಂಖ್ಯ– ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬುದ್ಧಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಸರ್ಗಹೊಂದಿ, ಆ ಸಂಸರ್ಗದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಯೋಗ ಯಜ್ಞ

ಯೋಗ ಯಜ್ಞದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬರುವುದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ. ಗೀತೆಯು ದ್ರವ್ಯ ಯಜ್ಞ, ತಪೋ ಯಜ್ಞ, ತಪೋಯಜ್ಞದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರು ದ್ರವ್ಯಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವರು, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ತಪೋಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವರು, ಯೋಗಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾಡುವವರು. ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ.

ದ್ರವ್ಯಯಜ್ಞ : ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಯಜ್ಞವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಗಳಿಸಿದ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಭಕ್ತಿಭಾವದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಹತ್ತು ಜನರಿಗೆ ಹಂಚುವುದನ್ನು ದ್ರವ್ಯಯಜ್ಞ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲ ಹಣವನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ನಮ್ಮ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು 'ದ್ರವ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕೈಲಾದಷ್ಟು ನಾವು ದೈಹಿಕವಾಗಿ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿವಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೇವಾ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಇತರರಿಗೆ ಹಂಚುವುದೇ 'ದ್ರವ್ಯಯಜ್ಞ' ಎಂಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಯಜ್ಞ, ಈ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಮಾಡಲು ಭಕ್ತನು ದೊಡ್ಡ ಐಶ್ವರ್ಯವಂತನಾಗಿರಲೇಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಾವು ಬಡವರಾಗಿದ್ದರೂ, ದೈಹಿಕವಾಗಿ ನ್ಯೂನತೆ ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ನಮ್ಮ ಬಡತನ ಹಾಗೂ ನೋವಿನ ಹಾಸಿಗೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು ದಾನಿಗಳಾಗಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕ ಸಂಪತ್ತಾದ ಪ್ರೇಮ, ದಯೇ, ಅನುಕಂಪ ಮತ್ತು ಪರೋಪಕಾರಬುದ್ಧಿ. ಇವನ್ನು ಹಂಚುವುದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ ಅನುಕಂಪ, ಪ್ರೀತಿಯ ನೋಟ, ನೈಜ ಪ್ರೇಮದ ನಗು ಇವುಗಳು ಬಾಹ್ಯ ಆಡಂಬರದ ಸಂಪತ್ತು ಎಂದಿಗೂ ಕೊಡಲಾಗದ ಆನಂದವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ತಪೋಯಜ್ಞ : – ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಕೆಲವರು ಕಾಠಿಣ್ಯದ ಬದಕನ್ನು ಬಾಳುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕದ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ರತವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವ್ರತಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಉಣಿಸಿ, ತಣಿಸುವ ಕರುಣಾನಿಧಿಯಾದ ಭಗವಂತನು ಭಕ್ತನು ಮಾಡುವ ಉಪವಾಸದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂತೋಷವನ್ನೇನೂ ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಅಂಶ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಪಣ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧಕನು ಸಂಯಮವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಸಾಧಿಸಲೆಂದೇ.

ಯೋಗ ಯಜ್ಞ :– ಈಗ ಇರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಪವಿತ್ರ ಬದಕನ್ನು ಬಾಳಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ 'ಯೋಗ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಇಷ್ಟ ದೇವತೆಯನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪೂಜಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧಕನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟ ದೇವತೆಯ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನೇರವಾಗಿ ಸಾಧಕನ ಆಂತರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತ್ವರಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಯಜ್ಞ :– ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅನುದಿನವೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಈ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮ ಸಾಧನೆಗಳು ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿದಿನ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ನಂತರವೂ ಸಹಾ ಋಷಿಗಳು ತನ್ನ ಬಿಡುವಿನ ವೇಳೆಯನ್ನು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಕ್ಷಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಾ ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ನನ್ನ ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯವೆಂದರೆ ನನ್ನ ಆಂತರಿಕ

ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂದರ್ಥ. ಸಾಧಕನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆತನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ವಿಧಾನ ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯವಾದರೆ, ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದಿರುವುದೇ ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞ :- ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅನೇಕಬಾರಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮೆರುಗು ಕೊಡಲು ವ್ಯಾಸರು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಅನೇಕ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ 'ಜ್ಞಾನಯಜ್ಞ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಗಗಳಿವೆ.

1. ಮಿಥ್ಯವಾದುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು.

2. ಆತ್ಮನ ಸತ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಸಾಧಕನು ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕು. (ನೋಡಿ: ಶ್ರೀಮದ್ ಭಗವದ್ಗೀತೆ–ಪು.ಸಂ.152 – 153)

ಅಗ್ನೀಧ್ರ

ಆರುರುಕ್ಷೋರ್ಮುನೇರ್ಯೋಗಂ ಕರ್ಮ ಕಾರಣಮುಚ್ಯತೇ ।
ಯೋಗಾರೂಢಸ್ಯ ತಸ್ಯೈವ ಶಮಃ ಕಾರಣ ಮುಚ್ಯತೇ ॥3॥

ಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಮುನಿಗೆ ಕರ್ಮಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಆರೂಢನಾದವನಿಗೆ ಶಮ ಸಾಧನವಾಗುವುದು.

ನಿಜವಾದ ಕರ್ಮಶೀಲನಾಗಲು ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಶ್ಲೋಕವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಅ) ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಮನಸ್ಸಿಡಬೇಕು. (ಆ) ಫಲದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸಬಾರದು. ಯಾವನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ನಿಜವಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿ ಅಂದರೆ ಸಾಧಕನು ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಿತ ಮಾನಸಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಕರ್ಮದಲ್ಲೇ ಮನಸಿಟ್ಟು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಮರೆತು ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಆವಾಗ ಕರ್ಮ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲೇ ಅವನು ಆನಂದವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕರ್ಮವೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಆತ್ಮಾನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ರಹಸ್ಯ ಮಾರ್ಗ! ಹೀಗೆ ಹೊರಗಿನ ದ್ವಂದ್ವ ಆಹ್ವಾನಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಎದುರಿಸಲು ಸನ್ನದ್ಧನಾಗಿ, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಭಾವದಿಂದಿದ್ದು; ಸುಲಭವಾಗಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಬಹುದು. ಆವಾಗ ಮನಸ್ಸು ವಾಸನೆಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಎಲೈ ಧನಂಜಯನೇ, ಫಲಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು, ಯೋಗವಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರನಾಗಿದ್ದು, ಸೋಲು – ಗೆಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲನ ಹೊಂದಿದ್ದು ಕರ್ಮ ಮಾಡು, ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮತ್ವವೇ ಯೋಗ.

ಯೋಗ ಎಂಬ ಶಬ್ಧವನ್ನು ಕರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಗಳಿಸುವ 'ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮತ್ವ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಪಕ ನಿರೂಪಣೆಯು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲಾ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಸಮತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಯೋಗ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಯೋಗ ಶಬ್ದವು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಏರು – ತಗ್ಗುಗಳನ್ನು ಸಮಭಾವದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೆಲೆಸಿರುತ್ತಾರೋ ಅಂತಹವರು ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮಿಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕವು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಯೋಗ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಾಣತನವೇ ಯೋಗ. (ಚಿನ್ಮಯಾನಂದ) ಪುಟ 62,65, 66) ಯೋಗವನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಧಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಕರ್ಮ, ಭಾವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳು ಭಗವತ್ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮೂರು ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಯು ಉಭಯಾನ್ವಯೀಯಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಅಂದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಭಾವನೆಯು ಬೇಕು ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವಾಗಲೂ ಸಹ ಭಾವನೆಯು ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಈ ಭಾವನೆಯು ಕರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿದಾಗ ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಕೂಡಿದಾಗ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮ-ಜ್ಞಾನಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಇದು ಬೇಕಾಗಿರೋಣದರಿಂದ ಪೂಜ್ಯಪಾದರು ಕ್ರಿಯಾಗಮ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಾಗಮ ಸ್ಥಲಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾವಾಗಮಸ್ಥಲವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ."[೨೦] (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೧೪೩) ಕರ್ಮ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಭಾವ ಎಂದರೆ.

ಬುದ್ಧಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವೆಂದು; ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಣೆಯು ಅನೇಕ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಈ ವಿರೋಧಾಬಾಸಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೆ ವಿನಃ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಕೆಲವು ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಿತ್ಯವೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ

ಅಹಂಕಾರವು ಬುದ್ಧಿಯ ಪರಿಣಾಮ. ಅದು ಬುದ್ಧಿಯೊಡನೆ ಜೀವಾತ್ಮನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ಆರೋಪಿತವಾಗುವುದು ಈ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಬದುಕನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಅಹಂಕಾರದ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯ. ಅಹಂಕಾರವು ಅಹಂಭಾವ(ಅಹಂಪ್ರಜ್ಞೆ) ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಹಂಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕೇವಲ ಆತ್ಮ ಮಾತ್ರ ನಿಷ್ಠ(ಸ್ವಾತ ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ರಾಂತಿಸತತ್ತ್ವ). ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬಾಹ್ಯ ಗ್ರಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಹಂಕಾರವು ಆತ್ಮದ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಆರೋಪದ ಪರಿಣಾಮ(ಕೃತ್ರಿಮಃ ಅಹಂ ಅಹಂಕಾರಃ ತಂತ್ರಸಾರ) (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.61)

ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವದ ಕುರಿತಂತೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ನಿಲುವು ಈ ಮೇಲಿನಂತಿದೆ.

(ನೋಡಿ: ಅಹಂಕಾರ; ಅದ್ವೈತ; ಜೈನತತ್ತ್ವ; ಚೈತನ್ಯ)ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇರುವ ಸತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ಮನಸ್ತತ್ತ್ವ; ಪುಟ.61)

ಮನಸ್ಸು ಅಹಂಕಾರದ ಪರಿಣಾಮ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವದ ಅಂಶ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಕಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಂವೇದನೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಂವೇದನೆಗಳ ಸಮೂಹಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಮನಸ್ಸೇ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.61)

ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಅವನ್ನು ಬುದ್ಧೀಂದ್ರೀಯಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅವು ವಾಸನೆ ಹಿಡಿಯುವ (ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯ) ರುಚಿ ನೋಡುವ (ರಸನಾ) ನೋಡುವ(ಚಕ್ಷುಸ್), ಮುಟ್ಟುವ (ಸ್ಪರ್ಶ) ಮತ್ತು ಕೇಳುವ (ಶ್ರೋತೃ) ಶಕ್ತಿಗಳು.

ಶೈವದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೇವಲ ದೈಹಿಕ ಅಂಗಗಳಲ್ಲ. ದೈಹಿಕ ಅಂಗಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಜೀವಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅವು. ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿದ್ಯೆಯ ಅಥವಾ ಸೀಮಿತಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜ್ಞಾನ ಶಕ್ತಿ; ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಮೇಲಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.61)

ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕಾರ್ಯಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಅವು ಐದು: ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಶ್ರಮಿಸುವ ಮತ್ತು ಭೋಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿ(ಉಪಸ್ಥ), ತ್ಯಜಿಸುವ ಶಕ್ತಿ(ವಿಸರ್ಗ), ಚಲನಶಕ್ತಿ(ವಿಹರಣ), ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ(ಅದಾನ) ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವ ಶಕ್ತಿ (ವಚನ). ಅವು ಐದು ದೈಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಸೀಮಿತ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯಾದ ಕಲಾತತ್ತ್ವದ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು.

(ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.62 ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ಭಾರತೀಯ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾಭೂತಗಳು ಐದು. ಅವು ತನ್ಮಾತ್ರಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು. ಅವು ಭೂಮಿ(ಪೃಥ್ವಿ), ನೀರು(ಅಪ್), ಬೆಳಕು(ತೇಜಸ್), ಗಾಳಿ(ವಾಯು) ಮತ್ತು ಆಕಾಶ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಕತ್ತಲೆಯ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಮಿನುಗುವ ನಕ್ಷತ್ರದ ಆಕೃತಿಯು ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ? ಒಂದು ಖಾಲಿ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಇದ್ದಾಗ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ನಾವು ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಆಭಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಆಭಾಸವಾದದ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದು ಸಾಕಷ್ಟು ಸರಿಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ದರ್ಶನವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತೆಯ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಪರಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಸುವವರನ್ನು ಮತ್ತು "ಆಭಾಸ"ವಾಗಿರುವುದರ ನಿಜರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇರುವವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುರಿತಿದೆ ಈ ದರ್ಶನದ ಗುರಿ ಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವ ಮತ್ತು ಆಭಾಸಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುಗಳ ಮಾಯಿಕ ರೂಪದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅರಸುವ ಜನರಲ್ಲ. ಅಂಥವರಿಗೆ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ ಉತ್ತಮವಾದುದು ಎಂದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ನೈಯಾಯಿಕಕ್ರಮಸ್ಯೈವ ಮಾಯಾಪದೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವಂ).

ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಶೈವದರ್ಶನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತಮ್ಮವೇ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಆಭಾಸವಾದದ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಭಿನವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

(ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.63) ಆದರೆ ಕರ್ಮ ತತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಗಳು ಇವೆ. ಉದಾಹೃಣೆಗೆ ಕರ್ಮ ಪ್ರಕಾರಗಳು– ಕರ್ಮಗಳು ಘಾತಿ, ಅಘಾತಿ, ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿವೆ. ಜೀವನ ಅನಂತ ಜ್ಞಾನಾಇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಕರ್ಮಗಳು ಘಾತಿ ಕರ್ಮಗಳು; ಇವು ಜ್ಞಾನಾವರಣೀಯ, ದರ್ಶನಾವರಣೀಯ, ಮೋಹಸೀಯ, ಅಂತರಾಯ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾಗಿವೆ; ವೇದನೀಯ, ಆಯು, ನಾಮ, ಗೋತ್ರ ಎಂದು ಅಘಾತಿ ಕರ್ಮಗಳು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ಜೈನಧರ್ಮವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಎರಡು ತರದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಗೆ ೧೫೮ ಒಳಭೇದಗಳಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಬಂಧಹೇತುಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳ ತುಲಾನಾತ್ಮಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳುವೆವು. ಕರ್ಮವು ನಿಯತವಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಇತರ ಮತಗಳಂತೆ ಜೈನಮತವೂ ಒಪ್ಪುವುದು. ಭಾರತೀಯದರ್ಶನಗಳು ಹಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ಮವು ಅಮೋಘವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವುದರಿಂದ

ಉತ್ತರ*ಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ ದರ್ಶನಗಳು ಆತ್ಮನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಉತ್ತೆ *ಮಾಂಸೆಯಿಂದ (ವೇದಂತರದಿಂದ) ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣಾದಿಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆತ್ಮನೇ ಪ್ರಕಟನಾಗುವನು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಜೈನದರ್ಶನವು ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು; ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ನಿತ್ಯ–ಸತ್ಯ ಪದಾರ್ಥ ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳು

ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾದ ಫಲವು ತಪ್ಪದು; "ಬಿತ್ತಿದುದನ್ನು ಬೆಳೆದುಕೊಳ್ಳು" ಎಂದು ಏಕಕಂಠವಾಗಿ ಹೇಳುವುವು. ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಅದರ ಫಲಕ್ಕೂ ಅಚ್ಛೇದ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವುಂಟೆಂದೂ, ಪ್ರಾಚೀನಕರ್ಮವೇ ಈ ಜನ್ಮದ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳುವುವು. (ನೋಡಿ: ಜೈನಧರ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆ 1976)

ಪಂಚಭೂತಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕು). ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ವಿವರಣೆಯು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಜ್ಞಾನಸಾಧನ (ಪ್ರಮಾಣ): ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಚಿತ್ ತತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಪುರುಷನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವತಃ ಜಡ. ಅದು ಒಳಗಿನಿಂದ ಬರುವ ಪುರುಷನ ಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಜಡಸ್ಥಾನ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಆಭಾಸವಾದಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರಹಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾನೇ ಪ್ರಕಾಶರಹಿತವಾದುದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವುದು ಪರಸಂವಿತ್ತಿನ ಸೀಮಿತ ಆಭಾಸವಾದ ಚಿತ್‌ನದೇ ಪ್ರಕಾಶ. ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವಹಿಸಿ ಅದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. (ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.63)ಪ್ರಮಾತಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು ಜ್ಞಾತೃ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಚಿತ್‌ಗೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿವೆ. ಅದು ವಸ್ತುವಿನತ್ತ ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಕಳುಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೆ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ವಸಂವೇದ್ಯ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಕರ್ತ, ಜ್ಞಾತಾ. ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅಥವಾ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಮೂಡಿಸುವ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಕೂಡ ಅದು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಳಗಲು ಯಾವುದೇ ಪದಾರ್ಥ ಇರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಬೆಳಗುತ್ತಲೇ ಇರುವ ದೀಪದಂತೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ ಕಲಾ, ರಾಗ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಕಂಚುಕಗಳು ಅದರ ಉಪಾಧಿಗಳು.

(ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.63) ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಪ್ರಮಾತದ ಕುರಿತು ಮೇಲಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.ಪ್ರಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಈ ಕುರಿತು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ವಿವರಣೆಯು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ:

ಈ ಸ್ಥಿರವಾದ ದೀಪವು ವಸ್ತುವೊಂದರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿದಾಗ, ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಉದಯಿಸಿದಾಗ, ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ(ಪ್ರಮಿತಿ) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

(ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.64) ಪಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಧ್ಯಾನ. (ನೋಡಿ; ಧ್ಯಾನ) ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ವಿವೇಕ.

೧. ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೨. ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ವಿವೇಕವು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇರುವ ಹಾದಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ.

೩. ಗುರಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಸಾಯುಜ್ಯ ಪದವಿಗೆ ಏರುವುದು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

೪. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.

೫. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಿ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

೬. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನ– ದರ್ಶನದ ತರುವಾಯು ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಯೋಗದ ಎರಡನೆಯ ಭೇದವು. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಮತಿ, ಶ್ರುತ ಮುಂತಾದ ಎಂಟು ತರದ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುವುವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮತಿ ಎಂಬುದು ಅವಧಿಜ್ಞಾನದ ಆಭಾಸಗಳು: ಎಂದರೆ, Fallacious forms ಎಂದು ಹೆಳಬಹುದು. ಉಳಿದ ಐದು ತರದ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವೆವು. ಮತಿಜ್ಞಾನ–ದರ್ಶನದ ತರುವಾಯವೇ ಉಂಟಾಗುವ, ಇಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮತಿಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವುದು. ಇದು ಉಪಲಬ್ಧ, ಭಾವನೆ, ಉಪಯೋಗ ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದು. ಈ ತ್ರಿವಿಧ ಮತಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಕೆಲವರು ಮತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಸಂಜ್ಞೆ, ಚಿಂತೆ, ಅಭಿನಿಬೋಧ ಎಂಬೀ ಐದು ಬಗೆಯೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಶುದ್ಧ)ಮತಿ–ದರ್ಶನದ ಅವ್ಯವಹಿತೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವೃತ್ತಿಗೆ ಉಪಲಬ್ಧ ಇಲ್ಲವೆ ಶುದ್ಧ ಮತಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ Sense Intuition ಇಲ್ಲವೆ Perception ಎಂದು ಹೆಸರು. ಜೈನದಾರ್ಶನಿಕರು ಮತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯನಿಮಿತ್ತಕವೆಂದೂ, ಅನಿಂದ್ರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕವೆಂದೂ ಎರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳುದು ಇಂದ್ರಿಯನಿಮತ್ತಕವು; ಅನಿಂದ್ರಿಯವಾದುದು ಇಲ್ಲವೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಜೈನಧರ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳುದು ಅನಿಂದ್ರಿಯನಿಮಿತ್ತಕವು. ದಾರ್ಶನಿಕನಾದ Locke ಎಂಬಾತನು ಹೇಳಿರುವ Idia of Sensation ಮತ್ತು Idia of Reflecion ಎಂಬ ಎರಡು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳು, ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಹೇಳುವ Extra spection (ಬಹಿರನುಶೀಲನ) Intorspection (ಅಂತರನು ಶೀಲನ) ಇವುಗಳಿಂದ ಸಂಪಾದಿತವಾಘುವ ಜ್ಞಾನಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳನ್ನೇ ಜೈನದಾರ್ಶನಿಕರು ಕ್ರಮದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯನಿಮಿತ್ತಕ, ಅನಿಂದ್ರಿಯನಿಮಿತ್ತಕ, ಮತಿಜ್ಞಾನಗಳೆಂದು ಹೇಳಿರಬಹುದು. (ಮಹಾದೇವ ಪ್ರಭಾಕರ ಪೂಜಾರ 1976 ಪುಟ.64)

ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ವಿಷಯ ಎಂದರ್ಥ.

ಆಭಾಸವಾದಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಪರತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ಅಭಾಸ. ಎಲ್ಲಾ ಆಭಾಸಗಳೂ ಪರತತ್ತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮೇಯ, ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಿತಿ ಕೂಡ ಒಂದು ಆಭಾಸವೇ. ಆಭಾಸವು ಒಂದು ಬಿಡಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮದ ಪ್ರಕಾಶವು ಒಂದು ಬಿಡಿ ಗ್ರಾಹ್ಯ ಆಭಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಕಾಶವು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಆಂತರಿಕ ಆಭಾಸದ ಉದಯದೊಂದಿಗೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. (ಪ್ರತ್ಯಾಭಾಸಂಪ್ರಮಾಣವ್ಯಾಪಾರಃ) ಪ್ರಥಮ ಜ್ಞಾನವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ(ಜಾತಿ)ದಂತಿರುತ್ತದೆ. ವೈಯಾಕರಣರು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಥಮಜ್ಞಾನವು ದೇಶಕಾಲಗಳ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಆಭಾಸವು ಸತ್ಯವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಥಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಸ್ತು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವೊಂದರ ಕಾರ್ಯಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಥಮಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವಿಭಿನ್ನ ಆಭಾಸಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವುದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ. ಇದು ಆಭಾಸಗಳ ಸಂಯೋಜಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು(ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ) ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕನುಸಾರವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು, ಎಂದರೆ ಆಭಾಸಗಳ

ಸಂಯೋಜಿತ ರೂಪವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಳಸಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದಾಗ, ಕಾಲದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಇಚ್ಛೆ ಇರದಿದ್ದಾಗ, ಅದು ಕಾಲದೇಶಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಭಾಸವೂ ಜಾತಿಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವೂ ಜಾತಿ ಸಾಮಾನ್ಯರ್ಥಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಇದು" ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಕೂಡ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಜಾತಿಸಾಮಾನ್ಯವಾದ "ಇದು" ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವು ಒಂದು ಆಭಾಸ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಜಾತಿಸಾಮಾನ್ಯ. ಸಂಯೋಜಿತ ರೂಪವು ಕಾಲದೇಶಗಳಿಂದ ಉಪಹಿತವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶೇಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರದೆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ಪ್ರಮೇಯದ ಕುರಿತು ಮೇಲಿನಂತೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.(ಜಿ.ಟಿ.ದೇಶಪಾಂಡೆ ಪುಟ.64–65) ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವುದು ಗೊತ್ತು. ಮಾನವತೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದೂ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾಗ್ವಾದವು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಕಾರಣವಾದವನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಾದವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಚಾರ್ವಕ ಮತ

ದೇವರಿಗೆ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕ ಮತವು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಅನ್ನುವುದು ಅದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನೇರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದರ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದೇ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾನವೀಯತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ದೃಷ್ಟಿಯಿರುವುದು 'ರಾಜಕೀಯ' ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸುಂದರವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಂದರವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ ಎನ್ನವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅನೇಕರು ಒಂದು ನೆನಪನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಮ್ಮಿಂದ ಕಳಚಿಹೋಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನವುದು ಕೆಲವರ ನಿಲುವು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇದೆ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುಉ ಅಗತ್ಯ.

ಧರ್ಮವು ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿತೋ ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಆಂಶಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಅಂಗಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೇ ಅಂತಿಮ ಎಂದು ಇದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಚಾರ್ವಾಕ ಮತದ ಕುರಿತು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ಚಾರ್ವಾಕನಾದರೋ "ಆ

(ಆತ್ಮ) ಈ ಪುರುಷ(ದೇಹ) ಆಹಾರದ ರಸದಿಂದ ಆದವನು ನಿರ್ಮಿತನಾದವನು ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬೆಂಕಿ ಹತ್ತಿದ ಮನೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು(ಅಲ್ಲಿಯೇ) ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಮಾತ್ರ ಹೊರಕ್ಕೆ ಪಾರಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು "ನಾನು ದಪ್ಪನಾಗಿದ್ದೇನೆ, ನಾನು ಒಣಗಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ" ಮುಂತಾದ (ಸ್ವಂತ) ಅನುಭವದಿಂದಲೂ, ಸ್ಥೂಲದೇಹವೇ ಆತ್ಮಾ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.65, 66)ಚಾರ್ವಾಕರು ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕಮತಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಉದ್ಧರಿಸಿರುವುದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬಿರುವ ವೇದಾಂತಿಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ಮಾತ್ರ. ಬೌದ್ಧಾದಿಗಳು ಸ್ವಮತಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದಾಗ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಇದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. "ಮಗನೇ ಆತ್ಮನಾಗಿದ್ದರೆ ಮಗನನ್ನು ಮೊದಲು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ, ತನ್ನನ್ನಾದರೂ ಬಲಿಗೊಟ್ಟು ಮಗನನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಿಯತಮವಾದ ವಸ್ತು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಕಾಪಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ, ಇತರರ ಶರೀರಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಶರೀರದಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಮಗ ತನಗೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ದಪ್ಪ, ಸಣ್ಣ ಮುಂತಾದವು ದೇಹದ ಧರ್ಮಗಳು. ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅವು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮಾ." "ರಕ್ತಮಾಂಸಾದಿ ರೂಪವಾದ, ಅನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ, ದೃಶ್ಯ ಶರೀರ." (ಅದೇ)

ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಚಾರ್ವಾಕನು "ಆ ಪ್ರಾಣಗಳು(ತಮ್ಮ) ತಂದೆಯಾದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಹೇಳಿದವು" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶರೀರ ಚಲಿಸದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಮತ್ತು "ನಾನು ಒಕ್ಕಣ್ಣ, ನಾನು ಕಿವುಡ" ಮುಂತಾದ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಆತ್ಮಾ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಚಾರ್ವಾಕ ಮತದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷದವನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಹೇಳುವವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ(5;1;7) ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಶರೀರವು ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ(ಉದಾಹರಣೆ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ) ಶರೀರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಿವುಡ; ಮೂಕ; ಒಕ್ಕಣ್ಣ; ಅಂಗಹೀನ–ಇತ್ಯಾದಿ ಅನುಭವಗಳು ಉಂಟಾಗುವುದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮದಿಂದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಚಾರ್ವಾಕ ಮತದ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮವೂ ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಇದೆ. ಧರ್ಮವು ವಿವರಿಸುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಅದು ದಿನಂದಿನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ. ಧರ್ಮವು ಮೂಲತಃ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಬರೀ ಆಚರಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ.ಧರ್ಮ, ಆಚರಣೆ, ದೇವರು, ನೈತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ಅನ್ಯಾಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಧರ್ಮವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಹೇರುವಿಕೆ ಎಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ದಾಟುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ಮನುಷ್ಯರು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ಇದನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನು ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹತಾಶನಾದಾಗ ಅವನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ದೇವರನ್ನು. ಆದರೆ ಅದು ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಉಪಶಮನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ

ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅನೇಕರು ದೇವರನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದರ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯೇ ಅಥವಾ ತಪ್ಪೇ ಎಂದು ಕೇಳುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಗಳ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಇದು ಮತ್ತೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣ ಆತ್ಮದ ಕುರಿತು ಚಾರ್ವಾಕರು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಸಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಬರುವ ವಿವರಣೆಯು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ: ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಚಾರ್ವಾಕನು "(ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ) ಬೇರೆಯಾದ, ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಮಯ ಆತ್ಮಾ" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ, ಪ್ರಾಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ, ಮತ್ತು "ನಾನು ಹಸಿದಿದ್ದೇನೆ, ನನಗೆ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಾಗಿದೆ" ಮುಂತಾದ ಅನುಭವದಿಂದ, ಪ್ರಾಣ ಆತ್ಮಾ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಶರೀರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಆತ್ಮವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಇದು ಆತ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೆ ಚಾರ್ವಾಕವಾದಿ ಎತ್ತುವ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮರಣದ ಅನಂತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಚಲನೆಯು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ 'ನಾನು ಹಸಿದಿದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಸಿವೆ ಬಾಯಾರಿಕೆ ಪ್ರಾಣ ಧರ್ಮಗಳು –ಇಂದ್ರಿಯಗಳದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಚಾರ್ವಾಕನಾದರೋ "(ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ) ಬೇರೆಯಾದ, ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿರುವ ಮನೋಮಯ ಆತ್ಮಾ" ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ, ಮನಸ್ಸು ಮಲಗಿದ್ದಾಗ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಮತ್ತು "ನಾನು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತೇನೆ" ಮುಂತಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮಾ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.67)

ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಮತದ ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳಬೇಕು– ಬುದ್ಧ ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡವನು; ಬುದ್= ಬೆಳಕು ಕಂಡವನು; ತಿಳಿದವನು. ಗೌತಮಬುದ್ಧ, ಬೌದ್ಧವಾದದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ.

ಜೈನ ಗುರುಗಳಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧನೂ ಸಹ ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಆಚಾರ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ನಿಯಮಿಸಿದನು. ಅವು (೧) ಪರರ ಆಸ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಮನವಿಡಬೇಡ, (೨) ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬೇಡ, (೩)ಮದ್ಯಪಾನ ಮಾಡಬೇಡ, (೪) ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಬೇಡ ಮತ್ತು (೫) ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಕ್ಕಿಳಿಯ ಬೇಡ. ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಮತಧರ್ಮಗಳು ಸಹ ವಿಧಿಸುವ ಆಚಾರ ನಿಯಮಗಳು. (ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ ೧೯೯೭. ಪು.೯)

ಬುದ್ಧನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕ್ರಿ.ಪೂ ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಶಾಂತಿಯ ಕಾಲ. ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ಪ್ರಾಚೀನ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ವೇಗವಾಗಿ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಗೆ ಪೂಜೆ ಪುರಸ್ಕಾರಗಳ ಒಳಸತ್ವದ ಪಾಲನೆಗಿಂತ ನಿಯಮಗಳ ಅಕ್ಷರಶಃ ಪರಿಪಾಲನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ದೇವತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿಧೇಯತೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿತು. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಪಂಥವೇ ಸಿಕ್ಕುಸಿಕ್ಕಾಯಿತು, ಬಹಳ ದುಬಾರಿಯಾಯಿತು. ಅವುಗಳ ಫಲ ಅನಿಶ್ಚಿತವೂ ಆಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಯಾಜ್ಞಿಕ ವಿಧಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವಾಗ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಲೋಪ. ಇದರ ಸಹಜವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಏನಾಯಿತೆಂದರೆ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಗೆಯ ಯಜ್ಞದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಲ್ಲದೆ ಉಚ್ಚರಿಸುವವರ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವಾದುವು. ಯಾಗಾಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆ ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ರಾಜಮನೆತನದ ಪೋಷಣೆ ಹೆಚ್ಚಿದುದೂ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ದುರಾಸೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಮತಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಜಟಿಲವಾದ ಯಾಗಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಅಭ್ಯುದಯ, ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ

ಅಂಶಗಳು ಇವು: ಏಕದೇವ ವಾದ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ತೊಡಗಿದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು: ದುಬಾರಿವೆಚ್ಚದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪರತತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಮಾಡಿ ಸಾಮೀಪ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದೆಂಬ ಆಚರಣೆಯ ಹೆಚ್ಚಳ: ಮತ್ತು ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನ, ಧ್ಯಾನ, ಶೀಲಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ನಿಯಮಗಳು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿದ ಒತ್ತಡ. ಧರ್ಮದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಬಹುಶಃ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ, ಸಿಂಧೂ ಕಣಿವೆಯ ಸುಮೇರೋ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಆರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ, ಅವರ ಆರಾಧನಾಕ್ರಮ, ಚಿಂತನಾರೀತಿಗಳನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸುತ್ತ ಇದ್ದ ಬೆಟ್ಟಗಾಡುಗಳ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿದ್ದ ಪೂರ್ವ, ದಕ್ಷಿಣಗಳತ್ತ ಆರ್ಯಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಸ್ತರಣ ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ನಂತರ ಈಗ ನಾಡಿನ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಆರ್ಯರು ಎಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಋಣಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಶಿವ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಶಕ್ತಿ ಆರಾಧನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಯೌಗಿಕ ಧ್ಯಾನ, ದೇಹದಂಡನೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ – ಇವೂ ಆರ್ಯೇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಬಂದುವು ಎಂದು ಊಹಿಸಿದೆ. ಮೊದಲಿನ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈದಿಕ ತತ್ವಗಳ ಆಚಾರಗಳ ತಿಳುವಳೀಕೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಅವು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಕುಶಲತೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳಿರಬಹುದು, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಲುವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಪಹಾಸ್ಯದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಟೀಕೆ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಕೂಡ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳ ಸಫಲತೆಯನ್ನು ಕೀಳುಗೈದುವು –ದಿವ್ಯವಾದ ಪರವನ್ನು ಗಳಿಸಲು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ದಾರಿ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದವು. ಈ ಪರಲೋಕವೆಂಬುದು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಯಜ್ಞಮಾಡಿಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸುಖಮಯವಾದ ಸ್ವರ್ಗಧಾಮವೇನಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ದುಃಖರಹಿತ ಸ್ಥಿತಿ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ನೈತಿಕ ಶುದ್ಧಿಯಿಂದ. ವಿಷಯ ತೃಷ್ಣೆಯ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ದೂರ ಮೇಲೇರಿ ಅದರ ಆಕರ್ಷಣೆ ವಿಕರ್ಷಣೆಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಿ, ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಾಂತಿ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ.(ನೋಡಿ: ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ 1978 ಪುಟ. 155)

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ವಿವೇಚನೆಯು ಚಾರ್ವಾಕ ಮತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಮಯ ಕೋಶಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮನೋಮಯಕೋಶ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದೆ, ನಮ್ಮ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳು ಅನುಭವ ಜನ್ಯವೆಂದು ಚಾರ್ವಾಕರ ಮತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧನು "(ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ) ಬೇರೆಯಾದ, ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಆತ್ಮಾ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ, ಕರ್ತೃ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕರಣಕ್ಕೆ(ಕ್ರಿಯಾ)ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಮತ್ತು "ನಾನು ಮಾಡುವವನು, ನಾನು ಅನುಭವಿಸುವವನು" ಮುಂತಾದ ಅನುಭವದಿಂದ, ಬುದ್ಧಿ ಆತ್ಮಾ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಮನಸ್ಸು ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಧನ, ಒಂದು ಕರಣ ಮಾತ್ರ, ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಳಸುವ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇರಬೇಕು. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ. ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು, ಕ್ರಿಯಾಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇನು ಎನ್ನವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಅದರ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸತ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳೇ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಕೇಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜನರಿಗೆ ಯಾವಾಗ ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು ಎನ್ನವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಬಹುದು: ನಂಬಿಕೆಗಳು ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು

ಒಂದು ಆಡಳಿತ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮವೆನ್ನವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಧರ್ಮವೆನ್ನವುದನ್ನು ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದನ್ನು ಅಥವಾ ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಂತ್ರವನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ತೊಂದರೆಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಧರ್ಮದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಸಹಾಯಕ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲನೆನ್ನುವ ಅರಿವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅವನ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯವಾದ ಜಾಗವೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ದೇವರನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ನಂಬುವುದು ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಗೆ ಹರಿಯಲಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರ ಹೊರತು ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೆವನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿ ಜನರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ತಿರುವುಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬೌದ್ಧ ಇದು ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲದರ ಅಭಾವದಿಂದ, ಮತ್ತು "ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಇರಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು(ನಿದ್ದೆಯಿಂದ) ಎಚ್ಚೆತ್ತವನು(ಆ ನಿದ್ದೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ) ತನ್ನ ಅಭಾವದ ಪರಾಮರ್ಶದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಶೂನ್ಯ(ಸ್ವರೂಪ) ಆತ್ಮಾ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಪಂಥದವರ ನಿಲುವು ಇದು ಈ ಜಗತ್ತು ಮೊದಲು ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅಸತ್ ಎಂದರೆ ಅಭಾವವಲ್ಲ ಅವ್ಯಕ್ತ ಎಂದರ್ಥ. ಶೂನ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಶೂನ್ಯವಾದ. ಶೂನ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ಅವಸ್ತು ಎಂಬುದು ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಭೂತಗಳು ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳ ಸಮೂಹ– ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಪಂಚೀಕೃತವಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತವೆ. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1973 ಪುಟ.77) ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಪಂಚಭೂತಗಳಾದ ಭೂಮಿ, ಆಕಾಶ, ಅಗ್ನಿ, ಜಲ, ಗಾಳಿ(ಮೂಲವಸ್ತುಗಳು)ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ ಮತ್ತು ಗಂಧಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸತ್ವ, ರಜಸ್ಸು, ತಮಸ್ಸು ಗುಣಗಳಿಂದ ಅಪಂಚೀಕೃತವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಪಂಚೀಕೃತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಆಕಾಶ, ಆಕಾಶದಿಂದ ವಾಯು, ವಾಯುವಿನಿಂದ ಅಗ್ನಿ, ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಜಲ, ಜಲದಿಂದ ಪೃಥ್ವಿಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಚೇತನದಿಂದ ಕೂಡಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಚೈತನ್ಯದ ಕುರಿತು ವೇದಾಂತವು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಇಲ್ಲಾದರೋ (ತತ್ವಮಸಿ) 1) ತತ್ತ್ವಮಸಿ–ನೀನು ಅದು ಆಗಿದ್ದೀಯೆ–ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಅದು" ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾದ ಪರೋಕ್ಷತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ (ಈಶ್ವರ) ಮತ್ತು "ನೀನು" ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ 3) ಜೀವಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ (ಒದಗುವ) ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದನ್ನು, ಅಥವಾ ಅವೆರಡರ ಐಕ್ಯವನ್ನು (ಈ) ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದ, 4) ಜೀವ ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಗೂ, ಯುಕ್ತಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು.

ಈಶ್ವರ ನಿಯಾಮಕ, ಜೀವ ನಿಯಾಮ್ಯ. ಈಶ್ವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವೇಶ್ವರರ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧ ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ, ಈಶ್ವರನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜೀವನು ಸದಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನೇ. ಈಶ್ವರನ ಗುಣಗಳಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಜೀವನು ಸದಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 5) ಕಪ್ಪುನೈದಿಲೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ಮತ್ತು ನೈದಿಲೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ "ಅದು" ಮತ್ತು "ನೀನು" ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸೂಚಿತರಾದ ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಜೀವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವವಾಗಲಿ, ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಾಗಲೀ ಸಂಗತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ವೇದಾಂತಸಾರ 1997 ಪುಟ.89) ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕನಕರ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವುದು ಆ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲ; ಅದು ನಾಸ್ತಿಕ ಬೌದ್ಧರ ಧರ್ಮವಾಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲ ಆಸ್ತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. (ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ 2001 ಪುಟ.7)

ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ನಂಟಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ, ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅದು ಗುರಿಯಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ರಾಜಧರ್ಮ; ಸತಿಧರ್ಮ; ಭೃತ್ಯಧರ್ಮ; ಹೀಗೆ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. "ಶತ್ರುಗಳ ಸಂಹರಿಸುವುದು ನೃಪನೀತಿ" (ನಳ ಚರಿತ್ರೆ 2-18) ಸತಿಯನ್ನು ವಂಚುಸುವವನ ಕುರಿತು ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಗೌರವವಿದೆ. ಮತ್ತು ಸತಿಯು ಪ್ರತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೀರುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ರಾಜನಿಗೆ ತಲೆಬಾಗಿ ನಡೆಯುವುದೇ ಭೃತ್ಯಧರ್ಮ. ಗಂಡನಿಗೆ ಅನುವರ್ತಿಯಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು ಸತಿಧರ್ಮ. (ಸತಿಧರ್ಮ ಸಾರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು). ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಕಿಂಕರ್ತವ್ಯ ಮೂಢನಾಗಿ ಕುಳಿತಾಗ ಕೃಷ್ಣ ಬೋಧಿಸುವುದು ಯುದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ.

ರಾಜ್ಯದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ಕುರಿತು ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ-ಸಪ್ತ ಅಂಗಗಳು, ಮೂರು ಶಕ್ತಿಗಳು, ಆರು ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಉಪಾಯಗಳು ರಾಜ್ಯದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.ಅಮಾತ್ಯ ,ಕೋಶ, ರಾಷ್ಟ್ರ, ದುರ್ಗ,ಮತ್ತು ಬಲ ಇವು ರಾಜ್ಯಾಂಗಗಲಾಗಿರುತ್ತವೆ.ಪ್ರಜೆಗಳು ,ಹಾಗೂ ಪೌರರ ಶ್ರೇಣಿಗಳು ಕೂಡಾ ರಾಜ್ಯಾಂಗಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.ಯುದ್ಧ (ಇದನ್ನು ವಿಗ್ರಹವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಯಾನ, ಸಧ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿ,ದ್ವೈಧ(ದ್ವಂದ್ವ ನೀತಿ) ಹಾಗೂ ಆಶ್ರಯ ಇವು ಷಡ್ಗುಣಗಳು, ಪ್ರಭು,ಉತ್ಸಾಹ,ಮಂತ್ರ ಇವು ಶಕ್ತಿಗಳು, ಸಾಮ, ಭೇದ,ದಂಡ, ದಾನ ಚತುರೋಪಾಯಗಳು. ಇವಿಷ್ಟು ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಿರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. (1-20,21) ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಯಾಕೆ ಹಾಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶೋಷಕರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಫಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

"ಮುನ್ನಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಫಲವಿದು
ಬೆನ್ನ ಬಿಡದರಿಲುರಗಪತಿ ಕೇ
ಳಿನ್ನು ನೋಯಲರಿದೇಕೆ ತಾನೇ ಪಾಪಿ (ನಳ ಚರಿತ್ರೆ ಪುಟ 99)

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಬೇಕಾದ ಅಂಶವು ಇದೆ. ಕನಕರು ಹೇಳುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ದಾರಿಯೂ ಇದೆ.

ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವಾಗ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವರ್ಗವು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತೋ ಆಗ ಅದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೆನ್ನವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ತಾನೇ ಸರಿಯೆಂದು ಅದನ್ನು ನೀವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಾರದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನೀವು ಧರ್ಮದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿರಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನೀಡುವುದು ಆಜ್ಞೆ, ಮತ್ತು ಆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಪರಲೋಕದ ಸುಖ. ಅದು ಜೆಹಾದಿ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಧರ್ಮದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕರನ್ನು ಒಂದು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಒಂದು ಕೋಮು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಧರ್ಮದ ಸಣ್ಣತನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬಹಳ ಸುಲಭ ಯಾಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಭ್ರಮೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆರಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕರಿಗೆ ಯಾಕೆ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬಹಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಾನು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. "ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಪಾಷಂಡ, ಮತ, ಸಮಯ, ದರ್ಶನ, ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೇಲಿನವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಬಂದರೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮೂಹದ ಹೆಸರುಗಳಾದ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಚಾರ್ವಾಕ, ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ, ಮಾಹೇಶ್ವರ, ಭಾಗವತ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಳಾಮುಖ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ಆಯಾ ಸಮೂಹದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವ ಈ ಹೆಸರುಗಳೇ ಅಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂಥ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವಂತಿಲ್ಲ. 'ಧರ್ಮ'ದ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಮೂಹಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಆಚಾರಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆವರಿಸಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ, ಇದೊಂದು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಆಳುವ ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ಅರ್ಥಗಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಒಬ್ಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಸಮೂಹದ, ಸಂದರ್ಭದ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನೈತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ 'ಧರ್ಮ'ದ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ರಾಜ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಧರ್ಮ, ಶ್ರೇಣಿ ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಚಾರ ಭೇದಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಭೇದಗಳು 'ವರ್ಣಧರ್ಮ' ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದು

ಬಂದಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅಶೋಕನ 'ಶಾಸನ'ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ 'ಧರ್ಮ'ಪ್ರಜೆಗಳ ಸನ್ನಡತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉಪದೇಶವಾಗಿದ್ದರೂ, ಆತನ ಶಾಸನಗಳ ಗ್ರೀಕ್ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'eusebeia' ಅಥವಾ ದೈವೀ ಶ್ರದ್ಧೆ, ವಿಧೇಯತೆ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅಶೋಕನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ದ ಆಚರಣೆಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪಾಷಂಡಗಳು ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ಪಾಷಂಡ'ಗಳ ಆಚಾರವನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಈ ಧರ್ಮ ಅರ್ಥ ಪಡೆದಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ." (ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ 2001 ಪುಟ.5)ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತನ್ನ ಯಜಮಾನ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕೂಡಾ ಎಲ್ಲ ಜನರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣವಿದೆ. ದಾಸ ಎನ್ನವುದೂ ಒಂದು ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕನಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವು ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದೇವೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು. ಅದನ್ನು ಯಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯದೂ ಆಗಿದೆ.

ಧರ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಭಕ್ತನಂತೆಯೋ ಒಬ್ಬ ಅನುಯಾಯಿಯಂತೆಯೋ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಮಾಡುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ನೋಡುವುದು. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಜನರು ದೇವರ ಸೇವಕರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಜನರನ್ನು ದೇವರ ಸೇವಕರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ದೇವರೇ ಸರ್ವ ಶಕ್ತನಾಗುತ್ತನೆ. ಅವನು ದಯಾಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಹಸಿದು ಬಂದವರಿಗೆ ಉಣಿಕ್ಕುವುದು ಮತ್ತು ಮಗುವಿಗೆ ಪಾಲ್ಬೆಣ್ಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದು ಮತ್ತು ಹಸನಾದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ಮಾಡುವುದು, ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಆದು ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮವೆಂದು ಕನಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ನಳದಮಯಂತಿ ಪುಟ 164) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕನಕರಿಗೆ ನೇರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಸಕ್ತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸೆಲ್ಫ್ ಮತ್ತು ಏಲಿನೇಶನ್ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು-ಸ್ವಂತ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಪರಕೀಯತೆ ಎರಡೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ-ನಮ್ಮದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮದಲ್ಲದ್ದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೀತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದರೊಡನೆ ನಾವು ಯಾಕೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮದು ಅಂತ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಭಾವನಾತ್ಮಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪರಕೀಯತೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದು ನಮ್ಮದು ಅಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಇದು ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಪರಿಸರವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದಾಗ ಪರಕೀಯತೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಅನ್ವಯವಾಗಬಹುದು. ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗೆಲ್ಲಾ ಸ್ವಂತ ಜಾಗೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ವಂತ ಅನ್ನುವುದು ತನ್ನತನದ

ಸೂಚನೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹದ ಎದುರು ಪರಕೀಯತೆಯು ಬಂದಾಗ ಸ್ವಂತ ಹೆಚ್ಚು ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ಅನ್ನುವುದೇ ಬದಲಾಗುವ ರೀತಿಯದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ ಅನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಅವನ ಸ್ವತಂತ್ರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಲೀ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದ ಮತ್ತು ಸತ್ತ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ದೇವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ದೇವರು ಅವತಾರವೆತ್ತಿದ್ದನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅವನ ಜನ್ಮವು ಸಾಧಾರಣವಾದ ಜೈವಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಜನ್ಮವಾದುದಲ್ಲ, ಭಾರತೀಯ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರು ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಗೆ (ಮೇಲೆ = ಸ್ವರ್ಗ; ಕೆಳಗೆ = ಭೂಮಿ) ಅವತಾರವೆತ್ತಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹುಟ್ಟು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದುದು ಮತ್ತು ದೇವರು ಗಂಡು – ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೆ ಜನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ದಶಾವತಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ – ಮತ್ಸ್ಯ (ಮಿನು) ಕೂರ್ಮ (ಆಮೆ) ವರಾಹ (ಹಂದಿ) ನರಸಿಂಹ (ಸಿಂಹದ ತಲೆ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹ) ರಾಮಿ (ಉದಾತ್ತ ಪುರುಷ) ಕೃಷ್ಣ; ವಾಮನ (ಕುಬ್ಜದೇಹಿ) ದೇವರು ಅವತಾರವೆತ್ತುವುದು ಭಕ್ತರ ಕರೆಗೆ ಓಗೊಟ್ಟು ಭಕ್ತರ ಕಷ್ಟ ಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಅವತಾರಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆದರ್ಶವಿದೆ. ಅವನು ಪವಿತ್ರದೆ ಅವನ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದುದು. ಮತ್ತು ಅವನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ವರ್ತಿಸಲಾರ ಅವನು ದೈವಿಕ ಪುರುಷ ಅವನ ಕಾರ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಅಸಮಾನ್ಯವಾದುದು ಉದಾ: ಬಾಲಕೃಷ್ಣನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಭಕ್ತರು ಅವನನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವರ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ: ಒಂದು ಮಾರ್ಜಲಭಕ್ತರು. (ಬೆಕ್ಕಿನಂತೆ) ಮತ್ತೊಂದು ಮರ್ಕಟ ಭಕ್ತರು (ಮಂಗನಂತೆ) ಮಾರ್ಜಲ ಭಕ್ತರೆಂದರೆ ಬೆಕ್ಕು ತನ್ನ ಮರಿಗಳನ್ನು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ದೇವರು ತನ್ನ ಭಕ್ತನನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಕೃಷ್ಣ – ಅರ್ಜುನನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧವೆಂದರೆ – ಮರ್ಕಟ ಭಕ್ತರು ತಾಯಿ ಮಂಗನನ್ನು ಮರಿ ಮಂಗವ್ವ ತಾನೇ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಅಪ್ಪಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಸುಧನ್ವ, ತಾಮ್ರ ಧ್ವಜ; ಮಯೂರ ಧ್ವಜ ದೇವರಿಗೆ ಕರ್ಮದ ಲವಲೇಶವಿಲ್ಲ. ಅವನದು ಸ್ವಾರ್ಥ ರಹಿತವಾದ ಜೀವನ ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರದ ಬಂಧನಗಳಿಲ್ಲ. ಪಾಪದ ಲವಲೇಶವಿಲ್ಲ ಲೋಕೋದ್ಧಾರವೇ ಅವನ ಪರಮಗುರಿ. ತನ್ನ ಅವತಾರದ ಕಾರ್ಯವು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಪರಂಧಾಮವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಸೇರುವುದು ದೇವರನ್ನೇ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಕ್ತನಾಗುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಮತ್ತು ಅದು ಅವನ ದಾರಿಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನಕರು ದೇವರ ಅನೇಕ ಅವತಾರಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇದನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಯ ಸಂವೇದನೆ ಅನ್ನುವುದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕಂತೆ ಪುರಾಣವಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯದ ನಡುವೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವು ಏಕವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.ಅದು ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ.ಆದುದರಿಂದಲೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದರ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. "ಇರುವುದು" ಮತ್ತು "ಆಗುವುದು" ಎಂದರೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಪೂರ್ಣವಾದುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾರ್ತ್ರ ಗುರುತಿಸಿದ. ಯಾವುದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ಕೇವಲ ವಿಧಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ.ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇದನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ ಎಂದು ಕರೆದರು.ಆದರೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟ. ಒಂದು ನಾವು ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತೊಂದು ನಾವು ಆಗಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಭಕ್ತ ಪಂಥದ್ದು. ಇರುವುದನ್ನು ಹಾಗೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಬದಲಿಸಿ

ನೋಡುವುದು ಎರಡೂ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಷ್ಟ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಿಡಿಸಲು ಇದನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ದೊಡ್ಡವನಾಗುವಾಗ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಇರುವುದು ಬೇರೆ.ಅದು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ. ಆದರೆ ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಬರಿಯ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯು ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿವಕ್ತಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ ಮಾತ್ರ, ಅದುವೇ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅವನ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಮುಗಿಯಿತು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂದರೆಅವನು ಅದು ತನ್ನ ದುರಾದೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಶೂನ್ಯತೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.ಧರ್ಮರಾಯ ಮತ್ತು ನಳರನ್ನೂ ಈ ಸಾಲಿಗೆ ತರಬಹುದು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣ ನಡತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಯಾವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣ ನಡತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅವನ ಭಿನ್ನತೆಯು ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದುವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ಕಾರಣ. ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಅವನ ಭಿನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಂಶಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಕನಕರು ಹೇಳುವುದೂ ಇದನ್ನು. ನಾಲಗೆ ಕುಲವ ಹೇಳಿತು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕುಲಕುಲವೆನ್ನದಿರಿ ಎಂದು ಕನಕರು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಲೌಕಿಕದ ಪ್ರಭುಗಳಿಲ್ಲ. ನಾವು ದೇವರ ಸೇವಕರೇ ಹೊರತು ಲೌಕಿಕದ ದೊರೆಗಳ ದಾಸರಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ತಮಗೂ, ದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದ್ದು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯವರು ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಭಗವಂತನನ್ನು ಸೇರಲು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ನಾಲ್ಕು :

1. ಕರ್ಮ – ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮದಿಂದ – ಕರ್ಮಯೋಗ.ಗಾಂಧಿಗೆ ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ತುಂಬಾ ಇದೆ.

ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ, ದೇವರಿಗಾಗಿ ಮುಡುಪಾದ, ಯಾವ ಕರ್ಮವೂಕಿರಿದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಮಾನ ಬೆಲೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಸೇವೆಯೆಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಜಲಗಾರನಿಗೂ ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಪರರಿಗಾಗಿ ಅವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವವ ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ರಾಜನಿಗೂ ಸಮಾನ ಖ್ಯಾತಿ.

2. ಭಕ್ತಿ – ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ – ಭಕ್ತಿಯೋಗ

3. ಜ್ಞಾನ – ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಯೋಗ

4. ಧ್ಯಾನ – ಸ್ವಂತ ಏಕಾಂತ ಧ್ಯಾನದಿಂದ.

ಯೋಗ ಎನ್ನುವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವು ಇದೆ. ಯೋಗ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯ ಸೌಖ್ಯ, ಮನೋಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಂಗಾಗಗಳ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಯಸುವವರು ನಾನಾ ಭಂಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಯಾಮ ನೀಡುವಂತಹ ಆಸನಗಳು ಮತ್ತು ಉಸಿರಾಟದ ನಿಯಂತ್ರಣವಾದ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಗ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿದು, ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಹರಚನೆ ಹಾಗೂ ಅಂಗಾಗಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇದ್ದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಈ ವ್ಯಾಯಾಮಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಲಾಯನವಾಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ

ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಯೋಗ ಎಂದರೆ ಸಮತ್ವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ(ಗೀತಾಭಾವಧಾರೆ –ಸೋಮನಾಥಾನಂದ, ಪು. ಸಂ. 86). ಕರ್ಮ ಕೌಶಲವೇ ಯೋಗ. ಇಷ್ಟಿ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬುದ್ಧಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಸರ್ಗ ಹೊಂದಿ, ಆ ಸಂಸರ್ಗದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತ, ಬುದ್ಧಿಗಳೊಡನೆ ಅಧ್ಯಸ್ತರಾದ ಪುರುಷರಿಂದ ಜ್ಞಾನಗಮ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಯೋಗದರ್ಶನದ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿಯಾಮಕಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಸುಪ್ತಚೇತನ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಚೇತನ ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಯೋಗದ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಬಹುದೆಂದು ಯೋಗಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯೋಗ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವದ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಗುಣಗಳು ಯಾವುದೇ ಕ್ಲೇಶ ಕರ್ಮ ಇವು ಈಶ್ವರಾಧೀನ ಎನ್ನುವುದು ಯೋಗದವಾದ ಸಾಂಖ್ಯ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತವೂ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷರೊಂದಿಗೆ ಲೀನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಯೋಗದ ನಿಲುವು. ಯೋಗ ದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯ ಸೌಖ್ಯ, ಮನೋಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಂಗಾಗಗಳ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು. ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಯಸುವವರು ನಾನಾ ಭಂಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಯಾಮ ನೀಡುವಂತಹ ಆಸನಗಳು ಮತ್ತು ಉಸಿರಾಟದ ನಿಯಂತ್ರಣವಾದ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಗ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿದು, ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಹರಚನೆ ಹಾಗೂ ಅಂಗಾಗಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇದ್ದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಈ ವ್ಯಾಯಾಮಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಲಾಯನವಾಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. (ನೋಡಿ: ಗೀತಾಭಾವಧಾರೆ–ಸೋಮನಾಥಾನಂದ ಪುಟ. 2 ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ 1997 ಪುಟ. 248)

ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಎಷ್ಟು ಇದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯು ಎಷ್ಟು ಇದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಯಾಕೆ ನಂಬುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ. ನಮಗೆ ದೇವರು ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ನಮಗೆ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ ಆದರೆ ದೆವ್ವವನ್ನು ನಂಬುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ದೇವರು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾನೆ ? ದೇವರು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿ, ಒಂದು ಫೋಟೋ, ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಸಿಗುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಂಬುವವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವರು ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಯೋಗ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಧನೆ. ಅದು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ದೇವರನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ದೇವರು ನಮ್ಮ ಕರುಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವರಿಗೆ ಅವರ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸ್ಥಿರತೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ದೇವರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು 'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ.

ಶಿವಾದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದು ಶಿವಯೋಗವು. ಆ ಶಿವಯೋಗದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಪೂಜ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದೇ ಸಂಸಾರವು ಅದುವೇ ದುಃಖದಾಯಕವಾದುದು. ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಮನೋನಿಗ್ರಹವು ಮತ್ತು ಮನದ ನಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವು ಹೀಗೆ ಈ ಶಮೆ-ದಮೆಗಳು ಪರಸ್ಪರರ ನಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೇವಲ ಬಹಿರಿಂದ್ರಿಯಗಳ ನಿಗ್ರಹರೂಪವಾದ ದಮೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ನಿಗ್ರಹವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಮನದ ನಿಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣದ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಗತಿಯು ಪ್ರಾಣದ ಗತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಿದಾಗ ಮನಸ್ಸು ಸಹಜವಾಗಿ ನಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು, ಅಂತೆಯೇ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮನೋನಿಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಜಪತಪಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅಚಮನ-ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಪೂಜಾವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗುರುಮುಖದಿಂದ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅರಿತು ಪ್ರಾಣಾಯಾಮವನ್ನಾಚರಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಣದ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ವಾಯುವು ಸದಾ ಚಂಚಲವಾಗಿರುವಂತೆ ಮನಸ್ಸೂ ಸಹ ಚಂಚಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಯುವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾಗಿರುವುದೋ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದೂ ಸಹ ಅಷ್ಟೇ ಕಠಿಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಯೋಗಿಯು ದೇಹದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ತಡೆಯಬಲ್ಲನೋ ಅವನೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲನು. ಇದು ಒಂದು ಮನೋನಿಗ್ರಹದ ಯೋಗಪ್ರಕ್ರಿಯು.

ಇಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಅನುಗ್ರಹಮಾಡಿದಂತೆಯೇ. ಉಡಾಳನಾದ ಮಗನ ಮೇಲೆ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳು ಶಾಸನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವನಿಗೆ ಮಾಡುವ ಆ ಶಾಸನವು ಅವನ ಸುಧಾರಣೆಗಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ನಿಗ್ರಹವು ಅವುಗಳ ಸುಧಾರಣೆಗಾಗಿಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಜಪದ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಶುದ್ಧವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶಿವನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದಾಗ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹದ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ ಸರ್ವತ್ರ ಶಿವಾನುಭೂತಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವದು."[೧೩] (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೨೯೩-೨೯೪)

ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸದಾ ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಲದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುರಿ. ಲಿಂಗ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಾಂತರ್ಗತವಾದ ಪ್ರಸಾದಿ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಸನ್ನತೆಗಾಗಿ ಭಗವದರ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಸಾದ ಸೇವನೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಲಿಂಗಸ್ಥಲಾಂತರ್ಗತವಾದ ಪ್ರಸಾದಿಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣಗೊಳಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಲ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಲದ ನಂತರ ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಲದ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಇಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಬೇಕಾದಾಗ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಕಾಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಶರೀರವು ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಆಸನದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲದವರೆಗೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಆಸನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ನಂತರ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶರೀರವು ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಧನೆಯೆಲ್ಲ ವಿಫಲವಾಗುವುದು. ಓರ್ವ ಸಾಧಕನು ತನ್ನ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಗುರುವಿನ ಹಾಗೂ ದೇವರ ಕೃಪೆಯು ಬೇಕಾಗುವಂತೆ,

ಶರೀರದ ಕೃಪೆ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಕೃಪೆಗಳೂ ಸಹ ಬೇಕಾಗುವವು. ಇಲ್ಲಿ ಶರೀರ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಕೃಪೆಯೆಂದರೆ ಅವು ನಮ್ಮ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಅರ್ಥವು.

ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಕೃಪೆ, ಗುರುಕೃಪೆ, ವೇದ ಕೃಪೆ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣ ಕೃಪೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ಕೃಪೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ನಾಲ್ಕರ ಕೃಪೆಯಿದ್ದಾಗಲೇನೇ ಸಾಧಕನ ಸಾಧನೆಯು ನಿರ್ಬಾಧಗತಿಯಿಂದ ಸಾಗುವುದು. ವೀರಶೈವಾಚಾರ್ಯರು ಈ ನಾಲ್ಕು ಕೃಪೆಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಶರೀರ ಕೃಪೆ. ಇಂದ್ರಿಯಕೃಪೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಕೃಪೆಯೆಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮೂರು ಕೃಪೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಧಕನ ಶರೀರವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಯದವರೆಗೆ ಒಂದೇ ಆಸನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಶರೀರಕೃಪೆಯಂತಲೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಶರೀರವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಮೂಹವು, ಕಾರಣ ಶರೀರದಲ್ಲಿಯ ಯಾವುದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿ ಚಲನವಲನ ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೆ ಶರೀರವು ತನ್ನ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕಾಯಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಗ್ರಹಸ್ಥಲವನ್ನು ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸದೇ ಇರುವ ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ಪ್ರಾಣಾಯಾಮದ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸುವುದೇ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಪ್ರಾಣಾನುಗ್ರಹವು. ಹೀಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಾಣವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಭಗವಂತನ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಲು ಸಹಾಯಕವಾಗೋಣದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಣವೂ ಸಹ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಾಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದರೆ ಮನಸ್ಸು ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣವು ಮನಸ್ಸಿನ ವಾಹನವಿದ್ದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಣವೆಂಬ ವಾಹನಾರೂಢವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಾಹನದ ನಿಯಂತ್ರಣದಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹಾಗೂ ಅದರ ಶುದ್ಧೀಕರಣವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಭಗವಂತನು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸಾರಿಕ ವಿಷಯ ಸುಖಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಆರುವತ್ತು ವರ್ಷ ಮತ್ತು ಈ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಭೋಗದಿಂದ ಆಶುದ್ಧಿಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸಿನ ಶುದ್ಧೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾಲ್ವತ್ತುವರ್ಷ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಂಸಾರದೊಳಗಿನ ಸುಖ–ದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಮಲಿನವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಮಾಲಿನ್ಯವನ್ನು ದೂರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತನ್ನ ಜೀವನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ನಾಲ್ವತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ಬೇಕಾಗುವವೆಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ನಾಲ್ವತ್ತು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಆ ಮನಸ್ಸು ಶುದ್ಧವಾಗುವದೂ ಸಹ ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯವೇ, ಅದೆಷ್ಟೋ ವೃದ್ಧರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕೊನೆಯ ಉಸಿರಿನವರೆಗೂ ಸಂಸಾರದ ರಾಗ–ದ್ವೇಷಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ." (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೨೯೬–೨೯೭)

ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಐದು ವೃತ್ತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.:

೧ ಪ್ರಮಾಣ, ೨ ವಿಪರ್ಯಯ, ೩ ವಿಕಲ್ಪ, ೪ ನಿದ್ರಾ, ೫ ಸ್ಮೃತಿಗಳೆಂಬಿವೇ ಆ ಐದು ವೃತ್ತಿಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅಕ್ಲಿಷ್ಟವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಲೇಶದಾಯಕವಾದವುಗಳು ಕ್ಲಿಷ್ಟಗಳೆಂತಲೂ ಕ್ಲೇಶದಾಯಕವಲ್ಲದವುಗಳು ಅಕ್ಷಿಷ್ಟವೆಂತಲೂ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಪ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೃತ್ತಿಯೆನ್ನುವರು. ಇದು ಶಬ್ದ ಸ್ಪರ್ಶಾದಿ ಪ್ರಮಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದಾಗ ಕ್ಲಲಿಷ್ಟಪ್ರಮಾಣವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದು. ಲೌಕಿಕವಾದ ಶಬ್ದ–ಸ್ಪರ್ಶಾದಿ ಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಲ್ಪಸುಖವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅನಂತ ದುಃಖವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ಲಿಷ್ಟಪ್ರಮಾಣವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಅನ್ನುವರು. ಇನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೃತ್ತಿಗೆ ಅಕ್ಲಿಷ್ಟಪ್ರಮಾಣ ವೃತ್ತಿಯೆನ್ನುವರು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅದಾರಿಗೂ ಕ್ಲೇಶವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ

ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೩೦೬) ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರಗಳಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಃಕರಣದ ಅರ್ಥವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಆಂತರಿಕ ಸಂವೇದನೆ; ಆಂತರಿಕ ಕಾರಣ; ಆಂತರಿಕ ಪರಿಕರ

೧) ಇದು ಬುದ್ಧಿ; ಮನಸ್ಸು; ಅಹಂಕಾರ; ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವೇದಾಂತ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಂಖ್ಯ ಪಂಥವು ಇದನ್ನು ಬುದ್ಧಿ; ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದೆ.

೨) ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

೩) ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದರೆ ಅವರವರ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನೋಡಿ: ಸಾಂಖ್ಯ/ ಅದ್ವೈತ/ ಚಿತ್ತ/ ಭ್ರಮೆ/ ಮನಸ್ಸು.

ಈ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ–ಮಮಕಾರವೆಂಬ ಮದವೇರಿದಾಗ ಅಂತಃಕರಣರೂಪೀ ಮದಗಜವು ಜೀವಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪಾದ ತಲದಲ್ಲಿ ತುಳಿದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅಹಂಕಾರ–ಮಮಕಾರಗಳೇ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಮದಗಜದ ಎರಡು ಪಾದಗಳಿದ್ದಂತೆ ಇವೆರಡರ ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ಜಗದ ಜೀವಿಗಳೆಲ್ಲ ತಲ್ಲಣಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಆನೆಯ ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಕೂಡ ಜಗದ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ ಮಮಕಾರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು "ಅಹಂ–ಮಮೇತಿ ನೈಸರ್ಗಿಕೋಽಯಂ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆನೆಯ ತುಳಿತವೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೋದಾಗ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ. ಇವೆರಡನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಜೀವಾತ್ಮನಿಕ ಲಿಂಗಾಂಗಸಾಮರಸ್ಯರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯಲಾರದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಅದಿದ್ದಾಗಲೇ ಮಮಕಾರಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪದವಾಗುವುದು. ದೀಪದ ಜ್ವಾಲೆಯಿದ್ದಾಗಲೇ ಅದರ ಪ್ರಭೆಯು ಸುತ್ತಲೂ ಪಸರಿಸುವಂತೆ ಅಹಂಕಾರಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಮಕಾರಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಹಂಕಾರವೇ ಹೋಯಿತೆಂದರೆ ಮಮಕಾರವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಈ ಅಹಂಕಾರವೇ ಆತ್ಮ–ಪರಮಾತ್ಮರನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಅಡ್ಡ ಗೋಡೆಯು ಎಂದು ಅಹಂಕಾರವು ಅಳಿಯುವುದೋ ಅಂದೇ ಜೀವನು ಪರಶಿವನಾಗುವನು. ಅಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಯೋರ್ವನು "ನಾನಳಿದ ಪಥವೇ ನೀನಿಳಿದ ಪಥವು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕಬ್ಬಿನ ಮೇಲೆ ಜೇನು ಇಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕಬ್ಬಿನೊಳಗೂ ಮಧುರ ರಸ ಹಾಗೂ ಜೇನಿನ ಹುಟ್ಟಿನೊಳಗೂ ಮಧುಸಂಚಯವಿರುವುದು. ಅವೆರಡೂ ಮಾಧುರ್ಯ ಗುಣದ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಕಬ್ಬಿನ ಸಿಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಜೇನಿನ ಹುಟ್ಟುಗಳು ಅಡ್ಡವಾಗಿರುವಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯ ಅಹಂಕಾರ ಮಮಕಾರಗಳು ಈತನ ಪರಮ ಕೈವಲ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪೂಜ್ಯಪಾದರು ಈ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮದೋನ್ಮತ್ತವಾದ ಮನವೆಂಬ ಮದಾನೆಯನ್ನು ಶಿವನೆಂಬ ಗಜಸ್ತಂಭದ ಶಿಲೆಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಕಿವಿಮಾತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರದ್ಧಾ–ಭಕ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವಿರುವಂತೆ ಭಕ್ತಿಸಂಪನ್ನನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಶ್ರದ್ಧಾ' ಎಂಬ ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಟಿಯಾದ ಶಬ್ದ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರದ್ಧಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶಂಕರರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರದ್ಧೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೀಗಿದೆ. ಋಷಿಗಳ ಉಪದೇಶದ ಸಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ

ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಶ್ರದ್ಧೆ'ಯಿಲ್ಲದೆ ಏನೂ ಚಟುವಟಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಕಡೆ 'ಶ್ರದ್ಧೆ' ಬೆಳೆಯಲಾರದು. (ಶ್ರೀಮದ್ ಭಗವದ್ಗೀತೆ – ಪು. ಸಂ. 115)

ಅನಸೂಯಂತ: ಎಂದರೆ ಕುತರ್ಕ ಇಲ್ಲದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಟೀಕೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸಲೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಪುಲವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಟೀಕೆ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಕೇವಲ ಟೀಕಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಗೊಳಿಸಲಾಗದಿರುವುದರಿಂದ, ಕೃಷ್ಣನು ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಧೀರ್ಘ ಕುತರ್ಕ ಮತ್ತು ಗಲಭೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದ ಬದುಕುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲವೇ, ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಗಳಿಸುವುದಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. (ನೋಡಿ: ಶ್ರೀಮದ್ ಭಗವದ್ಗೀತೆ – ಪುಟ. 115 – 116)

ಶ್ರದ್ಧಾ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದದಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆನ್ನುವುದು ಬಂದಿದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಅಂಧಃಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳ ಬಗೆಗಿನ ದೃಢವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ. ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಸಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಶ್ರದ್ಧಾವಾನ್ ಉಭತೇ ಜ್ಞಾನ : ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಗುರು ಉಪದೇಶಿಸುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ – ಇವು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂದು ಸಾಧುಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವುದು (ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ – ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ, ಶ್ಲೋಕ 27).

(ಇದು ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲ, ದೃಢವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ. ಇಂಥ ದೃಢವಾದ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದಿರುವ ಮನುಷ್ಯರು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಮೃತ್ಯು ಸಂಸಾರದ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಅಶ್ರದ್ದಧಾನಾಃ ಪುರುಷಾ ಧರ್ಮಸ್ಯಾಸ್ಯ ಪರಂತಪ। ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮಾಂ ನಿವರ್ತಂತೇ ಮೃತ್ಯುಸಂಸಾರವರ್ತ್ಮನಿ ॥ ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ).

ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಪಿಂಡ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಶ್ರಾದ್ಧವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶ್ರಾದ್ಧವೆಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನ್ನ–ಅನ್ನಾದತ್ವ–ರೂಪದಿಂದ ಸಂಸುತ್ತವೂ ವಾಗಾದಿ–ಅಗ್ನ್ಯಾದಿ ರೂಪದಿಂದಿರುವುದೂ ಆದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಏಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಹದಿನಾರು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಶ್ರದ್ಧಾ ತಪಸ್ಸುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವೆಂದೂ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ತಪಸ್ಸು ಎರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.[೧೭] (ನೋಡಿ: ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪುಟ. 219) ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿಯ ನಿಲುವು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಲೌಕಿಕ ಹಾಗೂ ಪಾರಲೌಕಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿದರೂ ಅದೆಲ್ಲವೂ ತನ್ನ ಆರಾಧ್ಯನಾದ ಶಿವನ ಕೃಪೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಿರೋಣದರಿಂದ ನಾನೇ ಮಾಡಿದೆನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಗುರು ಮತ್ತು ದೇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಡಮೂಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವು ಅಂಕುರಿಸದೇ ಇರುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ತಾನು ಪರಿಶ್ರಮಪಟ್ಟು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳದೆ ಇದೆಲ್ಲ ತಂದೆ–ತಾಯಿಗಳ ಇಲ್ಲವೆ ಗುರು–ದೇವರುಗಳ ಕೃಪಾಶೀರ್ವಾದವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಜೀವಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ನೂತನ ಮನೆ–ಮಠಾದಿ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ 'ಮಾತೃಕೃಪಾ'

'ಮಾತಾಪಿತೃಕೃಪಾ' 'ಗುರುಕೃಪಾ' ಮತ್ತು 'ಶಿವಕೃಪಾ' ಮುಂತಾದ ನಾಮ ಫಲಕಗಳನ್ನು ಹಾಕಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪದವಾಗದೇ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಫಲತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜೀವಿಯು ಅಹಂಕರಿಸದಿರುವನೋ ಅವನೇ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆದು ಗುರು ಹಾಗೂ ದೇವರುಗಳ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಶಿವನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮರಸನಾಗುವನು. ನಾವು ಏನನ್ನೇ ಮಾಡಿದರೂ ನಾನು ಮಾಡಿದೆನೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಾರದ ಹಾಗೆ ಬದುಕುವ ಕಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು.[೧೮] (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೩೩೨–೩೩೩) ಶಿವನು ವಿಶ್ವರೂಪನಾಗಿರುವಂತೆ ವಿಶ್ವಾತೀತನೂ ಸಹ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು(ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು) ವಿಶ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆ. ಇದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮದ(ಶಬಲ) ಮಿಶ್ರರೂಪ. ಕೇವಲ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಲೋಕವಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಪರಿಣಾಮ. ಶಬಲರೂಪಕ್ಕೆ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಸಮಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳಿವೆ. ಸೂರ್ಯ, ಅಗ್ನಿ, ವರುಣ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ತುತಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಬಲತೆಯ ವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳಕು. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಇದನ್ನು 'ಪಾಲಿಥಿಸಂ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿ ಬೆಳೆಸಿದರು. ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಷ್ಟಿದೇವತಾ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಅಮೇಯ ರೂಪ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಹಸ್ರ ಎಂಬ ಪದ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಅನಂತವನ್ನೋ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನಲ್ಲ.[೧೯] (ನೋಡಿ: ಸುಕುಮಾರ್ ಅಟಿಕ್ಕೋಡ್ 2005 ತತ್ವಮಸಿ ಪುಟ. 91)

ಅಂತೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿರಾಡ್ರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ "ಆತ್ಮತಿಷ್ಯದ್ದ–ಶಾಂಗುಲಮ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪೃಥ್ವಿ, ಅಪ್ಪು, ತೇಜ, ವಾಯು, ಆಕಾಶ ಮುಂತಾದ ಪಂಚ ಮಹಾಭೂತಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವನು ಮೀರಿನಿಂತಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರೋಣದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನನನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ನಿತ್ಯ ಪರಿಪೂರ್ಣನನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಆ ಶಿವಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಬಂಧನಗಳು ಹರಿದು ಹೋಗುವವು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಶಿವಭಾವನೆಯಿಂದ ಯುಕ್ತನಾದ ಶಿವಯೋಗಿಯನ್ನು ಮಲ–ಮಾಯಾ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳೆಂಬ ಪಾಶಗಳು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಲು ಸಮರ್ಥಗಳಾಗಲಾರವು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾಣುವ ವಿಶ್ವವು ಸುಳ್ಳೆಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ.

ಅವನಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಆ ಸ್ವಪ್ನಗಜತ್ತಿನ (ವಸ್ತುಗಳ) ಸಂಗ್ರಹವೂ ಕೂಡ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಅನೃತ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ (ಮನಸ್ಸಿನ) ಅನುವರ್ತನವಿದ್ದರೆ ಅವನು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಶ್ಚಯವು. ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವಿವೇಕಾಚೂಡಾಮಣಿ (455)ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಭ್ರಮೆ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿಯ ನಿಲುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಆದರೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮೇಲಿನ ಮನತ್ವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದರ್ಥ. ವಿಶ್ವವು ಈಶ್ವರನದಾಗಿರುವಾಗ ಜೀವನು ನನ್ನದೆಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳಿ, ಮಲ–ಮಾಯಾದಿ ಪಾಶಗಳಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ಈತನು ಈ ಮಮತ್ವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ, ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಶಿವನೇ ನಾನೆಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಪಾಶಬಂಧನವು

ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.[20] (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೩೫೪)

ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಇದರ ಪರಿಮಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅಣು, ಮಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ವಿಭು ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನಗಳು ಆತ್ಮವನ್ನು ವಿಭುವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮವನ್ನು 'ವಿಭು'ವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕರ ವಿಚಾರವು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಆತ್ಮನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಷಯಕವಾಗಿ ಇವರೆಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಭುರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾದರೆ ಈ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟು ಶರೀರಗಳು ಇವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಆತ್ಮಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಜೈನ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಆತ್ಮದ ಪರಿಮಾಣವನ್ನು ಮಧ್ಯಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆತ್ಮದ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಅನೇಕವೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅಣುಪರಿಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿ ಅದರ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನೂ ಸಹ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಈ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾದುದು? ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಶ್ರೋತೃಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವುದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮಾನಂ ರಥಿನಂ ವಿದ್ಧಿ ಶರೀರಂ ರಥಮೇವ ತು ।
ಬುದ್ಧಿಂ ತು ಸಾರಥಿಂ ವಿದ್ಧಿ ಮನಃ ಪ್ರಗ್ರಹಮೇವ ಚ ॥ 3 ॥

ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾರಥಿಯೆಂದು, ಶರೀರವನ್ನು ರಥವೆಂದು, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾರಥಿ ಎಂದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಲಗಾಮೆಂದು ತಿಳಿ.

"ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಕಾಮವಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ (ಅದು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ) ಪ್ರವರ್ತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಕಾಮಗಳ(ನ್ನೆಲ್ಲ) ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಕಾಮವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ(ಅವರು) ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಡುವರಾದ್ದರಿಂದ2 (ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ) ತೊಡಗುವದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮನೇ ಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ (ಮಾತ್ರ) ಕಾಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪಡೆದುಕೊಂಡಂತೆ(ಆಗುತ್ತದೆ)2; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು,3 ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತಾತನಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ(ಪುರುಷಾರ್ಥದ) ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು (ಮುಂದೆ2-1ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದರೆ4 ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದೇ ಹೆಚ್ಚಿನ (ಪುರುಷಾರ್ಥದ) ಪ್ರಾಪ್ತಿ. "ಅಂಜಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ"(2-7), "ಈ ಆನಂದಮಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ"5 (2-8)- ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ "ಆತ್ಮ" ಎಂಬೊಂದು ವಸ್ತು ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದಲ್ಲವೆ ವೈದಿಕ ಮತದ ಮೂಲ ಭಾವನೆ? ಆತ್ಮವು "ಅಹಂ", "ಅಹಂ" (ನಾನು, ನಾನು) ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಜೀವಮೂಲ. ಆ ಆತ್ಮ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ತು, ಚಿತ್ತು, ಆನಂದ (ಇರೋಣ, ಅರಿವು, ನಲಿವು) ಎಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಸ್ವತ ಏವ ಇರುತ್ತವೆ. (ಇವು ದೇವರಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳೆಂದು ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದೆ.) ಚಿತ್ತು (ಅರಿವು) ಎಂಬುದೇ ಸಮಸ್ತ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಆದಿಕಾರಣ. ಚಿತ್ತೇ ಚೈತನ್ಯ. ಆ ಚಿದಂಶದ ಸ್ವತಃಸ್ಫುರಣೆಯೇ ಋತ. ಅದು ಆತ್ಮದ ಸ್ವಯಂಕೃತ – ಆತ್ಮದ ಸ್ವತಶ್ಚಲಿತ.

"ಆತ್ಮ ಸದಾ ರಾಜನಂತೆ. ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದ ಜಡ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು." (ಸ್ವಾಮಿ ಚಿನ್ಮಯಾನಂದ 1988 I – 2 ಪುಟ 18)

ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ. (ಶ್ರೀಮದ್ ಭಗವದೀತೆ-ಪು. ಸಂ. 332)

ಆತ್ಮನನ್ನು ಶಸ್ತ್ರಗಳು ಕತ್ತರಿಸಲಾರವು, ಅಗ್ನಿ ಸುಡಲಾರದು, ನೀರು ನೆನೆಯಿಸಲಾರದು, ಗಾಳಿ ಒಣಗಿಸಲಾರದು. ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೇ ಬೇರೆ, ದೇಹದ ಧರ್ಮವೇ ಬೇರೆ ದೇಹ. ಪಂಚಭೌತಿಕವಾದುದು. ಆತ್ಮವಾದರೋ ದೇಶಕಾಲಾತೀತವಾದುದು. ದೇಹವನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಕತ್ತರಿಸಬಹುದು. ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಸುಡಬಹುದು, ನೀರಿನಿಂದ ನೆನೆಯಿಸಬಹುದು, ಗಾಳಿಯಿಂದ ಒಣಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಕಾಶದಂತಿರುವ ಆತ್ಮವನ್ನು ಏನೂ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಗೀತಾಭಾವಧಾರೆ - ಸೋಮನಾಥಾನಂದ, ಪು. ಸಂ. 66).ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ.ಭಾರತೀಯ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ.ಆತ್ಮವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆತ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ನೋಡಿ: ಉಪನಿಷತ್ ಭಾವಧಾರೆ ಪುಟ. 113

ತೈತ್ತಿರಿಯೋಪನಿಷತ್ತು 1973 ಪುಟ. 3

ಈ ಸೂಕ್ತಾಸೂಕ್ತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಶರೀರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮವು ಅನೇಕ ಯುಗ ಯುಗಗಳಿಂದ ಎಂಭತ್ನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷ ಪ್ರಕಾರದ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತ ಮತ್ತು ಬಿಡುತ್ತ ಬಂದಿರೋಣದರಿಂದ ಶರೀರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆತ್ಮವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ವಿಚಾರವು. ಹಾಗಾದರೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ನಿತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಅಣು ಪರಿಮಾಣವಾದರೂ ಆಗಿರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೆ ವಿಭು ಪರಿಮಾಣವಾದರೂ ಆಗಿರಬೇಕು. 'ಅಣು' ಮತ್ತು 'ವಿಭು'ವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಆತ್ಮದ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲೋಸುಗ ಕೆಲವರು 'ಅಣು'ವೆಂಬುದಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಮದ ನಿತ್ಯತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ವಿಭು' ಮತ್ತು 'ಅಣು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಅದರ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಪರಿಮಾಣಗಳು ಸೂಕ್ತವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಜೈನ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಶರೀರಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನಗಾತ್ರದವುಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಶಿವನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಂಭತ್ನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷ ಪ್ರಕಾರದ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಮಿ-ಕೀಟಾದಿಗಳ ಶರೀರವು ಅತಿ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿದ್ದರೆ ಆನೆ, ತಿಮಿಂಗಲ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಜೀವಾತ್ಮವನ್ನು ಅಣು ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅಣುಗಾತ್ರದ ದೇಹದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಅದು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಸಂಭವಿಸಿದರೂ, ಅದೇ ಅಣುವಾದ ಆತ್ಮವು ಆನೆ ಮುಂತಾದ ವಿಶಾಲ ಗಾತ್ರದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಆ ಆತ್ಮವು ಆ ಶರೀರದ ಯಾವುದೊಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥಾದ್ದಾಗಿ ಶರೀರದ ಸರ್ವಾವಯವಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಅದು ಅಭಿಜ್ಞವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮದ ಅಣುವಾದವು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸೂಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಆತ್ಮವನ್ನು ವಿಭುವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅಣುದೇಹದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರವೇಶವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅಣು ಮತ್ತು ವಿಭುವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪದೆ ಅದನ್ನು ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವೆಂದರೆ ಯಾವ ಗಾತ್ರದ ದೇಹ ದೊರೆಯುವುದೋ ಆ ಗಾತ್ರದಷ್ಟು ಆಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದರ್ಥ. ಕ್ರಿಮಿ-ಕೀಟ ಮುಂತಾದ ಅಣುದೇಹಗಳು ದೊರೆತಾಗ ಅಣುರೂಪವಾಗಿಯೂ, ಇನ್ನು ಆನೆ-ತಿಮಿಂಗಲು ಮುಂತಾದ ಬೃಹದ್ ಗಾತ್ರದ ದೇಹಗಳು ದೊರೆತಾಗ ಅವುಗಳ ತುಂಬೆಲ್ಲ

ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅಣು ಮತ್ತು ವಿಭುವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪದೆ ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಯಾವ ತೊಮದರೆಗಳೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅಣುವಿಗಿಂತಲೂ ಅಣುವಾದ, ಬೃಹತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಬೃಹತ್ತಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವ ಆತ್ಮವನ್ನು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸಹ ಸ್ವೀಕರಿಸೋಣದರಿಂದ ಆತ್ಮದ ಅನಿತ್ಯತ್ವ ಶಂಕೆಯೂ ಸಹ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಜೈನ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವರು ಆತ್ಮವನ್ನು ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ಆತ್ಮವನ್ನು ವಿಭುವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪುವ ದಾರ್ಶನಿಕರಲ್ಲಿ ವಿಭುತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಚಿದ್ರೂಪಾದಿಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಪೂರ್ವ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಆತ್ಮವು ಒಂದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಷ್ಟು ಶರೀರಗಳೋ ಅಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆತ್ಮದ ವಿಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಆನಂತತೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಮದ ವಿಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅನಂತತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಾಚಾರ್ಯರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮದ ಚಿದ್ರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಾಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಆತ್ಮವನ್ನು ಚಿದ್ರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದರೆ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

'ನ್ಯಾಯ' ಮತ್ತು 'ವೈಶೇಷಿಕ' ಇವು ಸ್ವತಂತ್ರ ತರ್ಕವಿಚಾರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ವಸ್ತುಸತ್ಯತಾವಾದವನ್ನು ಅವಲಂಭಿಸುವ, ದರ್ಶನಗಳು. ಬೌದ್ಧದಾರ್ಶನಿಕರ ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಗಳಿಗೆ ಇವು ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಗಳು. 'ನ್ಯಾಯ'ವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ; 'ವೇಶೇಷಿಕ'ವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ. ಆದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಮೂಲತತ್ವಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿವೆ: ಗುರಿಯೂ ಸಮಾನವೇ; ಜೀವಾತ್ಮನ ಮೋಕ್ಷವೇ ಆ ಗುರಿ.'

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕದ ಇತಿಹಾಸ ಇಪ್ಪತ್ತು ಶತಮಾನಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಕಾಲಾವಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವುದುಂಟು: ಒಂದು 'ಪ್ರಾಚೀನ', ಇನ್ನೊಂದು 'ನವೀನ'. ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಗೌತಮ, ಕಣಾದರಿಂದ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನ) ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ; ಗಂಗೇಶನ ಆಗಮನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1200) ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. 'ನ್ಯಾಯ'ದ ಮೊದಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕೃತಿಯೇ ಗೌತಮರ ನ್ಯಾಯ-ಸೂತ್ರ. ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯದ ಇತರ ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ – ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನನ ನ್ಯಾಯ-ಭಾಷ್ಯ ಅಥವಾ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 400), ಉದ್ಯೋತಕರನ ನ್ಯಾಯ-ವಾರ್ತಿಕ (ಕ್ರಿ.ಶ. 6ನೆಯ ಶತಮಾನ), ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನ ನ್ಯಾಯ-ವಾರ್ತಿಕ-ತಾತ್ಪರ್ಯ-ಟೀಕೆ (ಕ್ರಿ.ಶ. 9ನೇ ಶತಮಾನ), ಉದಯನನ ನ್ಯಾಯ-ವಾರ್ತಿಕ-ತಾತ್ಪರ್ಯ-ಪರಿಶುದ್ಧಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 10ನೆಯ ಶತಮಾನ), ಜಯಂತನ ನ್ಯಾಯ-ಮಂಜರೀ ಮತ್ತು ಭಾವರ್ವಜ್ಞನ ನ್ಯಾಯ-ಸಾರ (ಕ್ರಿ.ಶ. 10ನೆಯ ಶತಮಾನ). ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕೃತಿ ಕಣಾದರ ವೈಶೇಷಿಕ-ಸೂತ್ರ; ಇದು ಗೌತಮರ ನ್ಯಾಯ-ಸೂತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಈಗ ಭಾಷ್ಯವಾವುದೂ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ; ಸಿಂಹಳದ ರಾಜ ರಾವಣನು ಒಂದು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದನೆಂದು ಪ್ರವಾದವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನ ಪದಾರ್ಥ-ಧರ್ಮ-ಸಂಗ್ರಹ (ಕ್ರಿ.ಶ. 4ನೆಯ ಶತಮಾನ)ವನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೈಶೇಷಿಕ-ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯವೆನ್ನುವುದು ರೂಢಿ. ಆದರೆ ಅದು ಭ್ಯಾಷ್ಯ-ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ; ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿವರಣಗ್ರಂಥದಂತೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನ ಕೃತಿಗೆ ಮೂರು ಉತ್ತಮ ಟೀಕೆಗಳಿವೆ. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ – ವ್ಯೋಮಶಿವನ ವ್ಯೋಮವತೀ (ಕ್ರಿ.ಶ. 9ನೆಯ ಶತಮಾನ), ಶ್ರೀಧರನ ನ್ಯಾಯ-ಕಂದಲೀ ಮತ್ತು ಉದಯನನ ಕಿರಣಾವಲೀ (10ನೆಯ ಶತಮಾನ). ಉದಯನನ ಲಕ್ಷಣಾವಲೀ ವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥ. ಶಿವಾದಿತ್ಯನ ಸಪ್ತ-ಪದಾರ್ಥೀ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯನ ನ್ಯಾಯ-

ಲೀಲಾವತೀ. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಕಡೆಗೆ ಬರುವ ನವೀನ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುನ್‌ಸೂಚನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳು. ಪ್ರಾಚೀನ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಬಹುದು:– ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು."[೨೧] (ನೋಡಿ: ಡಾ. ಸರ್ವಪಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ 1970 ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ: ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪುಟ. 228) (ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ 2007 ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ ಪುಟ. 248) (ಮಹದೇವ ಪ್ರಭಾಕರ ಪೂಜಾರ 1976 ಜೈನಧರ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆ ಪುಟ. 86)

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ.

ಆತ್ಮವು ನಿತ್ಯವೂ ವಿಭುವೂ ಆದ ದ್ರವ್ಯ. ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ, ಈ ಎಂಟೂ ಆತ್ಮನ 'ಗುಣ'ಗಳು. ಇವು ಯಾವವೂ ಯಾವುದೇ ಭೌತದ್ರವ್ಯದ ಗುಣಗಳಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭೌತವದ 'ಆತ್ಮ'ವೆಂಬ ದ್ರವ್ಯವೊಂದಿರಬೇಕು: ಅದೇ ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ. ಆತ್ಮವು ಶರೀರ. ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಜ್ಞಾನ ಸಂತಾನ, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಚೇತನ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಉಪಲಬ್ಧಿ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ, ಸಿದ್ಧಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರಲ್ಲಿ ಇತರರು, ಅಂತರ ಅಥವಾ ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಆತ್ಮ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ: 'ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ', 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ', 'ನಾನು ಸುಖಿ' ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ಇರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಷಯ:ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿ ಆತ್ಮದ 'ಗುಣ'ವಾದರೂ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ಅವಿಯೋಜ್ಯವಾದ ಗುಣವಲ್ಲ. ಆತ್ಮ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಗುಣ: ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಔಪಾಧಿಕ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಸಿದ್ಧಿಯಾದಾಗ, ಆತ್ಮವು ತನಗೆ ಶರೀರದೊಡನೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಬುದ್ಧಿವ್ಯಾಪಾರ ಅನುಭವಗೋಚರವಾಗದು.

ಆತ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಗಮನಾರ್ಹ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕ ಪಂಥ ಮತ್ತು ಅದು ಆತ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ನಯಸೇನನ ಧರ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ನಿರಾಕರಣೆಯಿದೆ.[೨೨] (ನೋಡಿ: ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ 1978 ಪುಟ. 236)

ಅದನ್ನು ಜಡವೆಂಬುದಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನಾದಿಗುಣಗಳು ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ "ಜ್ಞಾನಾಧಿಕರಣಮಾತ್ಮಾ" ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾದದ್ದು ಅರ್ಥಾತ್ ಆಧಾರವಾದದ್ದು ಆತ್ಮವು. ಈ ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗವಾಗಲು ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೆಂಬ ಒಂಭತ್ತು ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು ಅರ್ಥಾತ್ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರ ಆತ್ಮವು ಸಗುಣವೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಆತ್ಮವು ಸ್ವತಃ ಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿರೋಣದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗುಣಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗದಿರೋಣದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಗುಣವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಚಿದ್ರೂಪವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಎರಡು ಕಲ್ಲುಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯಿಂದ ಕಿಡಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವಂತೆ ಜಡಗಳಾದ ಆತ್ಮ–ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಜ್ಞಾನಾದಿಗುಣಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರ ಈ ವಾದವು ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮವು ವಿಭುವಾಗಿರೋಣದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಅಣುವಾಗಿರೋಣದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ನಿರವಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅವೆರಡರ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಸಹ ಅಶಕ್ಯವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಹಾಗೋ ಹೀಗೋ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ವಿಭುವಾದ ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಅಣುವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗವು ಸರ್ವದಾ ಉಂಟಾಗೋಣದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನಾದಿಗುಣಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಣುವಾದ ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸಂಯೋಗವಾಗುವಂತೆ ಆಯಾ ಇಂದ್ರಿಯಳ ಜೊತೆಗೂ ಸಹ ಸಂಯೋಗವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ತತ್ತದಿಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ಜ್ಞಾನಾದಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಣುವಾದ ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಅದೂ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಬಲ್ಲದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಲಮರ್ಥರಾದ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರು ಆ ಸಂಯೋಗವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಾಮಕವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದಾಗ ಆತ್ಮ–ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗಾದಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸ್ವತಃ ಆತ್ಮವನ್ನೇ ಚಿದ್ರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕರಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವು ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವರು ಆತ್ಮವನ್ನು ಚಿದ್ರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಾದಿ ಯಾವ ಗುಣಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನಿರ್ಗುಣವಾಗಿದ್ದು, ಶುದ್ಧ ಸ್ಫಟಿಕದಂತೆ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನ–ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಂಪು ಕುಸುಮದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಸ್ಫಟಿಕವು ಕೆಂಪಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾದಿಗುಣಗಳ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬುದಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳಾದ ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಯೋಗ, ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಳಯಾದಿಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಲು ಹಾಗೂ ವೇದಾಗಮಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅನೇಕ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅಂತೆಯೇ ಜೀವಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಸಂಪನ್ನನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಾಚೀನ ವಾಙ್ಮಯವಾದ ವೇದಾಗಮಗಳೂ ಸಹ ಅಪಾರವಾದ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರದಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಈ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನ ಹೊರತು ಬೇರಾರಿಂದಲೂ ನಿರ್ಮಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಇನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜೀವಿಗಳು ರಾಗ–ದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರೋಣದರಿಂದ ಅವರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಗಮಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲೋಸುಗ ಅವುಗಳ ಅವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿದವನು ಈಶ್ವರನೆಂಬುದಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದರೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಓರ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವ ಜೀವಿಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿಯೇ ಈ ಆಸ್ತಿಕ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಈಶ್ವರನನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.[೨೩] (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೪೨೪–೪೨೫)

ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದರೆ ಬಹುದೊಡ್ಡದಾದ ಆತ್ಮವೆಂದರ್ಥ. ಅದರ ದೊಡ್ಡತನವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತ ಪೂಜ್ಯಪಾದರು ಅದನ್ನೊಂದು ಮಹಾಸಾಗರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನೊರೆ, ತೆರೆ ಮತ್ತು

ಗುರುಳೆಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಪುನಃ ಅಲ್ಲಿಯೇ ವಿಲಯಗೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಅನಂತ ಭುವನ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳೆಂಬ ನೊರೆ-ತೆರೆಗಳು ಯಾರ ಮಾಯಾರೂಪೀ ಮಹಾಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ವಿಲಯವಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದುವೇ ಪರಮಾತ್ಮವು. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳನ್ನು ನೊರೆ-ತೆರೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಷ್ಟು ವಿಶಾಲನೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು.

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ವಿಸ್ಫುಲಿಂಗಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವಂತೆ, ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರಾದಿಗಳೆಂಬ ಜ್ಯೋತಿರ್ಗಣಗಳು ಯಾವುದರಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ವಿಲಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುವೋ ಅದಕ್ಕೇನೇ ಪರಮಾತ್ಮವೆನ್ನುವರು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪೃಥ್ವಿ, ಅಪ್ಪು, ತೇಜ, ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶಗಳೆಂಬ ಪಂಚ ಮಹಾಭೂತಗಳ ಅವಿರ್ಭಾವ ಮತ್ತು ವಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತವಾದದ್ದು ಯಾವುದೋ ಅದುವೇ ಪರಮಾತ್ಮವು. ಹೀಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಯಾವುದು ಎಲ್ಲದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಲಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣೀಭೂತವಾದುದೊ, ಅದಕ್ಕೇನೇ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.[೨೪] (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರಭೆ, ಸಂ.೨, ಪುಟ. ೪೩೭)

ಕಾಲವೆಂದರೆ ಸಮಯ, ವೇಳೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇನ್ನೊಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಲವೆಂದರೆ ಮೃತ್ಯು. ಯಕ್ಷ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಧಷ್ಠರನು ಯಕ್ಷವು ಕೇಳಿದ ಕಾ ವಾರ್ತಾ? ಈ ಲೋಕದ ಸುದ್ದಿಯೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ. "ಭೂತಾನಿ ಕಾಲಃಪಚತೀತಿ ವಾರ್ತಾ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮಹಾ ಮೋಹವೆಂಬ ಕಡಾಯಿಯೊಳಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ, ಸೂರ್ಯನೆಂಬ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿಸಿ, ಹಗಲುರಾತ್ರಿಗಳೆಂಬ ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನಿಡುತ್ತ, ಮಾಸ ಹಾಗೂ ಷಡ್‌ಋತುಗಳೆಂಬ ಹುಟ್ಟನ್ನು ತಿರುಗಿಸುತ್ತ, ಕಾಲನೆಂಬ ಬಾಣಸಿಗನು (ಅಡಿಗೆಯವನು) ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೇಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಯುಧಿಷ್ಠಿರನ ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾಲಾಧೀನಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಮಹಾಲಿಂಗವು ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕಾಲವಾದ ಮಹಾಕಾಲವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂಧ ಇದು ಕಾಲಾಧೀನವಾಗಿರದೇ ಕಾಲವನ್ನೇ ತನ್ನಧೀನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಸರ್ವರನ್ನು ದಂಡಿಸಿದರೆ, ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಆ ಕಾಲವನ್ನೇ ದಂಡಿಸಬಲ್ಲನು. ಮಾರ್ಕಂಡೇಯನ ಪ್ರಾಣಹರಣ ಮಾಡಲು ಬಂದ ಕಾಲನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ತ್ರಿಶೂಲದಿಂದ ತಿವಿದು ಆತನನ್ನು ದಂಡಿಸಿದ ವಿಷಯವು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದಾಗಿದೆ. 'ಕಾಲೋಜಗದ್ಭಕ್ಷಕಃ' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜೀವಿಗಳೆಲ್ಲ ಕಾಲನ ಭಕ್ಷ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳೆಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಊಟಕ್ಕಾಗಿ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತಾಟಿನಲ್ಲಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಊಟ ಮಾಡುವ ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ತನ್ನ ಕೈಯಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜೀವಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಭಕ್ಷ್ಯತಾಟಿನಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾಲನು ಯಾವಾಗ ಯಾರನ್ನು ಭಕ್ಷಿಸುವನೋ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಭಕ್ಷ್ಯತಾಟಿನಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡ ಆ ಕಾಲನು ಶಿವನ ತಾಟಿನಲ್ಲಿ "ಮೃತ್ಯುರ್ಯಸ್ಯೋಪಸೇಚನಂ" ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ತಾನೂ ಸಹ ಒಂದು ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಭಕ್ಷಿಸುವ ಕಾಲನನ್ನು ಸಹ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ ಕೇವಲ ನೆಕ್ಕಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಒಬ್ಬ. ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು ಇವೆ. ದೇವರು ಒಳ್ಳೆಯವನು ಆದ್ದರಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರು ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಮವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಾಹಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆತ್ಮದ ಮೂಲಕ ದೇವರನ್ನು ತಲುಪಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ತಾಯಿ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ

ತಂದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾತ್ರ ದೇವತೆಯನ್ನು ತಾಯಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತವೆ. ಪರಮೇಶ್ವರ ನಮಗೆ ತಂದೆ. ಒಂದು ನಿಜ ಮತ್ತೊಂದು ನಂಬಿಕೆ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ. ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮೇಯ. ದೇವರು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರನ್ನು ನಾನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಮೇಯ ಅಥವಾ ತರ್ಕಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದವನು. ಆದರೆ ಪು.ತಿ.ನ.ರಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸಯುಗದ ಇಂದ್ರನನ್ನು ಅವರು ತರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಋಗ್ವೇದವು ಹೇಳುವ ದೇವರುಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಹಂದಿಯನ್ನು ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಶಾಂತಿಯನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ವಾಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಸೂರ್ಯನೂ ದೇವರು. ಉಷೆಯೂ ದೇವತೆ. ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಓಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಊಷೋ ದೇವತೆಯು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಬರುವಾಗ ನಮಗೆ ಸುಖವನ್ನು ತರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಜನ್ಮ ಎತ್ತುತ್ತಾಳೆ. (ಜಿ.ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ ಋಗ್ವೇದ ಮತ್ತು ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜನವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ ೨೦೧೫) ಆದರೆ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಋತವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಡಿವಿಜಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ನವೋದಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವುವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವೂ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಅನ್ಯರನ್ನು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಮತ್ತು ದಡ್ಡರು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಅವಿವೇಕದ ಹಾಗೆ ಯಾಕೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅಳತೆಯ ಮಾಪನವು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಹೀನತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾಪನವಾಗಿ ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ದೇವರೂ ಅನ್ಯ. ಅವನು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ದೇವರೂ ನಮಗೆ ಒಬ್ಬ ಅನ್ಯ ಯಜಮಾನ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇವರು ಒಬ್ಬ ಅಥವಾ ದೇವರುಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತತ್ವವವು ದೇವನು ಒಬ್ಬ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ,ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಏಸುವನ್ನು ನಂಬುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನು ಕರ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ನಾನು ಅವಿವೇಕಿ ಅಂದರೆ ನನಗೆ ಈ ವಿವೇಕವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಸು ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ನಂಬುವ ದೇವರನ್ನು ನೀನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ನೀನು ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ದಡ್ಡನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನವುದನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುವುದು ಯಾರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅಹಂಕಾರ ಪಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ. ಭೂಮಿಗೆ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಗೆಲಿಲಿಯೊ ಹೇಳಿದ. ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಅವಿವೇಕಿ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಕರೆಯುವಾಗ ಅವನನ್ನೇ ಒಬ್ಬ ಅಜ್ಞಾನಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಗೆಲಿಲಿಯೋಗೆ ಚಲನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವಿವೇಕಿಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾನು ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೂತುಹಾಕಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ವಿಶೇಷ. ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದು ಒಂದು

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿತ್ತು ಆದರೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಎಷ್ಟೋ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ನಮಗಿಂತ ಹೊರಗೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಏನು ಉಪಯೋಗ? ಸತ್ಯವು ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಿದೆ ಎಂದರೂ ಇದೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆ. ಭೂಮಿಯು ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾಗಿ ರಬ್ಬರು ಚೆಂಡು ಚಲಿಸುವಂತೆ ಚಲಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತ್ರವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚಲನೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಚಲನೆಯು ಇದೆಯಲ್ಲಾ ಎನ್ನುವ ಸಮಾಧಾನವು ನಮ್ಮದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇಂದ್ರಿಯದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಬೌದ್ಧವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ದುಃಖ ಅದರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಬರುವಾಗ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ತಂದಿಲ್ಲ. ಹೋಗುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಳೆದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ನಮಗೆ ಬೇಡವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳು ಗುರುಹಿರಿಯರಿಗೆ ಶರಣಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಹಿರಿತನ ಮತ್ತು ಕಿರಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ, ನಮ್ರರಾಗಿರಬೇಕು, ಸರಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದವರು ಶ್ರೇಷ್ಠರೇ ಆಗಿರಬೇಕಾದರೆ, ತಾವೇ ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠರಾಗಬೇಕು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಜೀವನ ಆತನ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಜೀವನದಂತೆಯೆ ಇರಬೇಕು. ಅವನು ಅತಿ ಕಠಿಣ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಅವನು ಮದುವೆಯಾಗಬಾರದು, ದುರ್ವ್ಯಸನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬಾರದು. ಕುಡಿತ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗಬಾರದು. ಅವನ ನಡವಳಿಕೆ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯ ಆತ್ಮಸಂಯಮದ ಮಾದರಿಯಾಬೇಕು. ಹರಿಜನ, 7–9–47. ಪು–314. (ಸತ್ಯವಾಣಿ 2001 ಪುಟ. 382)

ಅಂದರೆ ಈ 'ಶರಣಾಗುವುದು' ಎನ್ನುವ ಕರ್ಮವು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನ ಬದಲಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ "ಅಧಿಕಾರ" (detacto) ಅನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾಯಿದೆ ಪ್ರಕಾರ ಒಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುಕೋ ಅಧಿಕಾರದ ಕುರಿತು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಯಜಮಾನಿಕೆ (ಪ್ರಭುತ್ವ) ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಲ್ಲ ; ವಿಷಯನಿಷ್ಠ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಗಾಂಧಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. ದೇವರ ಸ್ತೋತ್ರ –ಗಾಂಧಿ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ
2 ದೈವತ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕರಣ –
3 ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧ

ಮತ್ತು ದೇವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು.

4 ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣ ಕೃಷ್ಣನ ಬಿಂಬವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ

ದೀಕ್ಷೆ ಹಿಡಿಯುವುದು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆ; ಉದ್ವೇಗ ಬಂದು ತಟ್ಟಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬಾರದು. ಪರಿಶುದ್ಧವೂ ಸಮಾಧಾನವೂ ಆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿರಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವ ಕೆಲಸಗಳು ಅಪೂರ್ವ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಶಪಥಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಎಸಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ದೀಕ್ಷೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಎತ್ತರಗೊಳಿಸಬಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. (ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿ 1958 ಮೋ. ಕ. ಗಾಂಧೀ ಪುಟ. 133)

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತುವುದು. ದೈನಂದಿನ ವ್ಯಸನಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು, ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳ ಎಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಚಂಚಲತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಲ್ಲೀನಗೊಳಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವು. ಧ್ಯಾನವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತಗೊಳಿಸಲು ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಯಿತು. ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಜೈನರು, ಕರಸ್ಥಲ ಲಿಂಗವನ್ನೇ ನಂಬಿದ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಮತ, ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದ್ವೈತ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಂಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಬಿಗಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಧೋರಣೆಗಳು ಚಿರಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆಗ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರೋಹಿತರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ್ದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗ (Space) ಮಾತ್ರ. ಮತ ಧರ್ಮಗಳು ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಸ್ಥಿರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೊಸ ನಡಾವಳಿಗಳು ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತವೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ದೇವರನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಳಗಿಂದ ಹೊರತಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ತತ್ವ ಪ್ರಚಾರ ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು. ಗಾಂಧಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಸಿದ್ದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ವಿಶೇಷವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

✦

ಸತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆ

❖

ಡ್ಯಾನಿಸ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಕೆರ್ಕ್‌ಗಾರ್ಡ್ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾದುದು; ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಮಗ್ರವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂರು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಹೊರಡಿಸುವ(ವಿರಾಟ್) ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗದ ಅನಂತರ ಅದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತಕ್ಷಣದ ಫಲಿತಾಂಶ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ತಕ್ಷಣದ ಫಲಿತಾಂಶವೆಂದರೆ –ನೇರ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನ ಅನುಭವ. ಅವನ ಒಳಗಿನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ, ನೋವು ಇವು ಯಾವುದನ್ನೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ತಕ್ಷಣ ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯ ಯಾಕೆ ದುಃಖಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನದ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆ. ಅಧರ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಏನಾಗಿದ್ದೇವೋ ಅದಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಗೂ ನಾವು ಅಗಲಿರುವುದಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ನೈತಿಕತೆಗೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಅಲೌಕಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು. ಲೈಂಗಿಕತೆ: ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲಾ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾರ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲಾ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷೀ ಭೂತನಲ್ಲ, ಅವನೇ ಕಾರಣನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಾನು ಏನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ತನಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮದ ಕಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆಯು ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯನು ಸಂತೆಯಲ್ಲಿ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಆಗಾಗ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವಾಗ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಮುಂದೆ ಬಂತೋ ಆಗ ಇದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ್ದು. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ದೇವನೂರರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರ ನೋಟ ಮತ್ತು ನಿಲುವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈ ನಿಲುವು ಯಾಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮೆದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತಮ್ಮ ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪದವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳು ಅನೇಕರಿಗೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ನಾವು ಟೀಕಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ

ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಇಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಂದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಎರಡು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಸ್ತರಣೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅದು ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ತರ್ಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವುದು ಒಂದು ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ. ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯೇತರ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಾವು ತಳೆಯುವ ಕೆಲವು ನಿರ್ಧಾರದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿಲುವು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಂದಿನ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಯಾವು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ, ಆದರೆ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಈಜುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಈವತ್ತು ಎಡ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ವಿರೋಧ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಡಪಂಥೀಯರು ಈವತ್ತು ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಇವೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ನಿಯಮವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಆವಶ್ಯಕ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಆದರೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವು ಇದೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯವು ಒಂದು ಥರವಿದೆ. ನೀನು ದನವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಡ ಎಂದು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಅಂತ ಅರ್ಥ. ಅದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ? ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಜೀವನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಕೂಡ ಮಾನವನ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಜೀವ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ನಾವು ಈಗ ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ನಿಲುವು ಅಸಾಧ್ಯ, ಆದರೆ ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳಿದ್ದ. ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ,

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ನಾಟಕಗಳು ಹಿಂದೆ ನಮಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಜ್ಞಾನಗಳು ಸರಳವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಗ್ರೀಕರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರೀಕರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋನ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಿಲೆಬಸ್ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಗೆಶ್ಚರ್ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಜೀವನವನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುವ ಮೌಲ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ ನಾವು ಮುಂದೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದರ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಅಥವಾ ಬಿಡಬಹುದು. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯವಿರದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶ, ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸಣ್ಣದಾದ ಕಿಂಡಿಯು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಫುಕೋನ ನಿಲುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅವನು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ. ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಮಾತುಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಚಪಾತಿಯು ಬೆಂದಿಲ್ಲ ತಿನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಆವರಣಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೀಶೆ ಮತ್ತು ಫುಕೋ ಇಬ್ಬರೂ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಿತಿರಹಿತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಗದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ರಾಜಕೀಯವು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಎಡ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಲವು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನೂ ಇವತ್ತು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನವೆಂದು

ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇವೆ.

ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ತರ್ಕವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಪವೂ ಇತ್ತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದೆ ಬಂದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂದೇಹವೂ ಇತ್ತು. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಉದಾರವಾದವು ಅನೇಕವನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸವು ಅನಂತರ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನ್ಯೂಟನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಆವಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ರೊಮಾಂಟಿಕರ ವಾದವು ಹೇಗೆ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಒಂದು ನಿಲುವು ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪರಿಕರವನ್ನು ಯಾರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅನಂತರ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಡರ್ನೋ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಸುರಕ್ಷಿತನು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು. (ಮಾಕ್ಸ್ ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಅಂಡ್ ಥಿಯೊಡರ್ ಡಬ್ಲ್ಯು ಅಡರ್ನೊ ೧೯೭೨ ಡಯಲಿಕ್ಟಲ್ ಎನ್ ಲೈಟನ್ ಮೆಂಟ್ ಸೀಬರಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪು೨೩) ಯಾವುದು ಅಂತಿಮವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋಚ್ಚವಾದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸಮಾವಾದಿಯಾದ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದವು. ಎಲ್ಲಾ ಸೈದ್ಧಾಂತಿವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಕೊನೆಗೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುವು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಹಾಜರಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಹಾಜರಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಸಮಸ್ಯೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೇಡು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಕೇಡು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾನೂನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ನಾಗರಿಕರ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಥರವಾದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನಂತಹವರು ಸತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಿದರು. ಅವನಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾಗಿ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ತನ್ನ ವಾದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿಸಿದ. ಇವುಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದವು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಮಾತ್ರವೇ ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್‌ನ ವಾದ. ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಯಾವ ಕಾರಣವು ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ರೇಖೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದ

(ಗಿಲ್ಲಿಸ್ ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ೧೯೯೦ ದಿ ಲಾಜಿಕ್ ಆಫ್ ಸೆನ್ಸ್ ಕೊಲಿಂಬಿಯಾ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪುಟ ೫) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯು ಮಾತ್ರವೇ, ವಾಸ್ತವವೂ ನಮಗೆ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಚಿತ್ರದ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಮನೋಭಾವ ಇದೆ. ಅದು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಹಾಜರಾಗುವಿಕೆಯ ಮಧ್ಯದ ಜಾಗವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ವಾಸ್ತವ ಅಥವಾ ಸತ್ಯವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ಹೆಗೆಲ್ ೧೯೭೭ ಫೆನೆಮಾನಲಜಿ ಆಫ್ ಸ್ಪಿರಿಟ್ ಆಕ್ಸಫಡ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪುಟ ೮೯) ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಜರಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಹಾಜರಾಗದೇ ಇರುವುದರ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಜರಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊರಗಿನದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹಾಜರಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ಹಾಜರಾಗಲು ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಭಿನ್ನ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಶವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಫೋರ್ ಫಂಡಮೆಂಟಲ್ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೈಕೋಅನಾಲಿಲಿಸ್ ನಾರ್ಟನ್ ಅಂಡ್ ಕಂಪೆನಿ ಪುಟ ೧೦೩)೦ಜ

ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯುತ್ತಮನಾದ ಕವಿಯು ಯಾವತ್ತೂ ಒಬ್ಬ ಪೂಜಾರಿಗಿಂತ, ಪಾದ್ರಿಗಿಂತ ಅಥವಾ ಮೌಲ್ವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅವನು ದೊಡ್ಡದಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಎದುರು ಇರುವ ಸಂಕೇತಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಸಂಕೇತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹೆರಲ್ಡ್ ಬ್ಲೂಂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ರೀತಿಯದು, ಅದನ್ನು ಲೇಖಕನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಳಲೇಬಾರದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ತರ್ಕಜ್ಞಾನದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ಅವನು ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಿಯಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅವರು ಬಾಹ್ಯದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳು ಹೀಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಇವರು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಡಾರ್ವಿನ್ ವಾದವು ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮುಂದೆ ಏನೋ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭವಿಷ್ಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಜನರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಲೇಖಕರಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಿ ನಮಗೆ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಡ್ಡಿಗಳು, ಕುಂಕುಮ, ಲಿಂಬೆ ಹಣ್ಣು, ಕವಡೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಮುಂದೆ ಏನೋ ನಡೆಯಲಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಬರುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳುವವರು ಹೇಳುವ ಭವಿಷ್ಯವು ನಿಜವಾಗುವುದು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಹಾಗೆ ಇರುವುದೆ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ದೇಹವಿದೆ, ಆತ್ಮವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಗವೂ ಇದೆ. ಅದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ವಾಲ್ಟರ್ ಲಾರೆ – ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡನ ೧೯೭೩ ದಿ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ್ ಆಫ್ ಡ್ರೆಡ್ ಪ್ರಿನ್ಸಟನ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪುಟ ೭೩)

ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಥರ. ಅವುಗಳು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬರಹದ ಭಾಷೆಗೆ

ತರುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವದ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಬರಹಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮುಖವಾಡಗಳೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ಕತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಸತ್ಯದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು. ಜಗತ್ತು ಕೂಡಾ ಅಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರ ನಿಯಮವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಜಗತ್ತು ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಜಗತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ, ನಾವು ನಮಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು. ರೊಮಾಂಟಿಕರಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಿಸರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗವು ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಮಾರ್ಟಿನ್ ಹೈಡೆಗಾರ್ ೧೯೬೬, ಬೀಯಿಂಗ್ ಅಂಡ್ ಟೈಮ್, ಪುಟ ೬೨. ಸ್ಟೇಟ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ನ್ಯೂಯರ್ಕ್)

ಸತ್ಯವು ಅಪೂರ್ಣವಾದರೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಕೊಡಲಾರದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಕವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಕೇತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ನಿಜ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರ್ಧ ಸತ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತಲುಪುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಅಥವಾ ಸತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದೂ ಆಗಬಹುದು. ಅದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆಗುವಿಕೆಯ ಅರ್ಥವು ಹೈಡಗಾರನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಯಾವುದು ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವಾದದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯ, ಸುಂದರ, ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ, ಸರಿ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಿವಿಧತೆಯು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಟಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಆಗ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲಕನ್ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬಯಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಲಕಾನ್‌ಗೆ ಅನುಮಾನವೂ ಇದೆ. ವರ್ತುಲದೊಳಗೆ ವರ್ತುಲ ಇರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸೂಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕನನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗಲ್ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದೂ

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಸೂಚಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಇರುವ ಸಾಧನವೂ ಆಗಿದೆ. ಲಕಾನ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಿಹ್ನೆಯು ಇದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಒಂದು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು. ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಚನಾವಾದವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ಆದರೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಂವಾದಿ. ಅಪರಿಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅನ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕನು ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದುವೇ ನಿರಚನೆಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ.

ಪೂರ್ಣವಾದ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರಾಂಶದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇತ್ತು. ಹೆಗೆಲ್ ಹೊರಗಿನದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು: ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಿಂತನೆಗೂ ಪ್ಲೆಟೋನ ಚಿಂತನೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಲಕಾನ್ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಿಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನುಭವವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಕಾನ್ ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಸಮಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಯವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ನಿಂತ ನೀರು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಯ, ವಾಸ್ತವ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು – ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ

ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಅಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕಾಲವು ಅವನ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಅವನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅವನ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಲೂಬಹುದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಾವರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಕಾಲವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎರಡೂ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನದೋ ಅಥವಾ ಒಳಗಿನದೋ ಎನ್ನುವುದು ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕಾಣದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಕಾಲವು ಬಂದಾಗ ನಾವು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ, ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಅಂದರೆ ನಾವು ಬದಲಾಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಕರೆದ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದ. ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಗಣನೆಯನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಲವನ್ನು ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಣಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಯೂ ಇದೆ.

ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಿವೇಕಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಸಮಗ್ರವಾದ ಒಂದು ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಿವೇಕಿಗೆ ತಾನು ಏನು ಮತ್ತು ಎತ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವೂ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ವಿವೇಕಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತುಂಬಾ ಶುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಅರಿವು. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೂ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಎರಡನ್ನೂ ಈವತ್ತು ನಾವು ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ. ಅದು ಅಮೂರ್ತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕ್ರೋಚೆ ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು

ಕೊಡುತ್ತಾನೆ: ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹುಟ್ಟುವುದು ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯದಂತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟದ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾತುಕತೆಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋ ಅವರ ಮಾತಿನ ಕ್ರಮವು ಈ ರೀತಿಯದು. ಇದನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನ ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಮಾತಿಗೆ ಮಾತು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತರದ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್‌ನ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಥೀಸೀಸ್ ಮತ್ತು ಆಂಟಿಥೀಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಸಾರ ಎನ್ನುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಏಕಮುಖವಾದ ನಿಲುವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಶಯ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅವನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನ್ವಯದ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯದ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಮೇಲು ರಚನೆ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಸಮಗ್ರವೂ ಆಗಿದೆ. ಮರ ಮತ್ತು ನೆರಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ನೆರಳು ಸತ್ಯವೇ ಸುಳ್ಳೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ನಾವು ಬರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭೂತಕಾಲವಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಬರಹದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಕಳೆದು ಹೋದ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು.

ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಔನ್ನತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ: ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಲಕಾನ್

ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳುಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಿಕ್ಕಿದಾಗ ನಾವು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಭ್ರಮೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಫುಕೋ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಸುವಲಿಟಿ ಪುಟ. ೬೦) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸೂಚನೆಯು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ ಹ್ಯೂಗೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಸತ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಗಲ್ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಜ್ಞಾನವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಬದಲಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಒಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಸತ್ಯದ

ಪ್ರಮಾಣವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕವೇ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಂತರಾಳದ ಸ್ಥಿತಿ. ಅದು ವಾಚ್ಯವೇ ಆಗರಬೇಕೇಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚೋಮನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವನ ಮನಸ್ಸು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಾವು ನಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಾನದಂಡ. ಅದನ್ನು ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಆಣೆಯನ್ನು ಇಡುವವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಖಾತ್ರಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವುಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ರುವಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಹೆಗಲ್ ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಗ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಇದು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಸತ್ಯವು ಯಾವತ್ತೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನೇ ಔನ್ನತ್ಯ ಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಅವನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮೂಲಕ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವತ್ಮಾಕತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಸಮಾಜವು ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ನವ್ಯರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬರೀ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಬಿರುಕು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಸವರಾಜ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅದೇ ನಮಗೆ ಚೋಮ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮಾರಿಹೊಲೆಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಚಿತ್ರವೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಚೋಮನಿಗೆ ಮೂರು ಒಡೆಯರು ಇದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ. ಮತ್ತೊಬ್ಬಳು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನ ಅಮ್ಮ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕಲ್ಕುಡ ದೈವ. ಚೋಮನು ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಎತ್ತನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರ. ಅವನಿಗೆ ದುಡಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಳೆದುದನ್ನು ಅವನು ದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಕುಡಿದರೆ ದುಡಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇಜಾರಾದರೂ ಅವನು ದುಡಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸುವವನು. ಅವನಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ, ಗ್ರಾಮಾಯಣದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರು ಕಂಡ ಸತ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಯಾರದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಒದಗುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒದಗುವ ಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ

ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಪಿಯರೆ ಮೆಶಿಯರಿ ೨೦೧೧ ಹೆಗೆಲ್ ಆರ್ ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಆಫ್ ಮಿನ್ನೊಸಾಟ ಪು. ೭೮) ಆದರೆ ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ. ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಅವರ ಕಣ್ಣಿಂದ ಚೋಮನನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಸ್ಪಿನೋಜಾರ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಹೆಗೆಲ್ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ದೇವರು ಏಕ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವು ಅವನ ಸಾರ ರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಮತ್ತು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದೂ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು ಎಂದು ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದ ತುಳಿತವನ್ನು ಮತ್ತು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆತಂಕ ಮತ್ತು ವಿನಯ ಎರಡೂ ಅವನ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮಾತ್ರ ಔನ್ನತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. (ಮೆಶಿಯರಿ ಅದೇ ಪುಟ ೯) ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅವರನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಮಾಜವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇದನ್ನು ಒಂದೇ ಥರದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವು ನಮಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಿ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿಜ. ನಾವು ನಮಗೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾರ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಷಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ವಸ್ತುವೇ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ, ಚೋಮನ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಬಗೆಯದು, ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಿಗೆ ದುಡಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದೂರದಿಂದ ಚೋಮನ ದುಡಿಯನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವನಿಗೆ ತಾತ್ಸಾರ. ಕುಡಿದು ದುಡಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಸ್ವತಃ ಉಳುಮೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರ. ಆದರೆ ಚೋಮನಿಗೆ ಧನಿಯ ಋಣದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತು. ಚೋಮನ ಸತ್ಯವು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅವನಿಗೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ವಿಚಾರವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ

ಹೆಗೆಲ್ ಅನೇಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ಇವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ವೈರುದ್ಧ್ಯವನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಂಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಯನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಸ್ವನಿಯಮ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಕಾರಣವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವೆನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್‌ನ ನಿಲುವು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವವಾದಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಂಟ್ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಕಟವರ್ತಿಯಾಗುವುದು ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದ: ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅನಂತರ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಆಯಿತು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಅಡಿಗಲ್ಲು ಆಯಿತು. ಕಾರಣವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದು ಕೆಲವು ನಿಜದ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪ. ಕಾರಣವಾದವು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಬೂರ್ಜ್ವಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಕಾರಣವಾದವನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಬದಲಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಅವರ ತತ್ಕಾಲೀನವಾದ ಭೂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಭಾವುಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡಬಹುದು. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅವನು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತನೆ. ಕಾರಣವು ಅವನಿಗೆ ಬೇಕು. ಆದರೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಟೀಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಒಂದು ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಏಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶವಾದಿ ಹೆಗೆಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟವಾಗದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಭಾವನಾವಾದವು ಭೌತವಾದಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದೆ. ವೈರುದ್ಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವೈರುದ್ಧ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆ ಅವುಗಳ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್ ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ. ಯಾವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವೈರುದ್ಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸಾರವು ತಳಹದಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದ. ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಕೂಡಾ

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಒಂದು ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಆದರ್ಶ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಳೆದು ಹೋದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಾರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ವಯಂ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಡುಕಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಾತಿನಿದಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ನೈತಿಕವಾದ ಪಾಠಕ್ಕೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಆದ್ಯತೆಯು ಇದೆ. (ಹೆಗೆಲ್೨೦೦೧ ದ ಫಿಲಾಸಫಿ ಆಫ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಪು.೧೯ ಬಟೋಚೆ ಬುಕ್ಸ್ ಕಚ್ನೆರ್) ಹೆಗೆಲ್ ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಅದು ಅಮೂರ್ತವೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವನು ಅದರ ವಾಸ್ತವೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ: ಅಮೂರ್ತವಾದ ನಿಸರ್ಗದ ಚೈತನ್ಯ, ಮತ್ತೊಂದು ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಮುಕ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಚೈತನ್ಯವು ಸ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು. ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ನನಗೆ ಏನು ಗೊತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಚೈತನ್ಯದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಿಳಿಯುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹೌದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು ಎನ್ನುವವನು ಪರಿಪೂರ್ಣ. ಅವನಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳೂ ಇವೆ. ಅವನಿಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಭೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆತ್ಮವೂ ಇದೆ. ಅದರಿಂದ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆದರ್ಶ ಕಾರಣಗಳು ಎನ್ನುವುದೇ ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಅದೇ ಪುಟ ೩೪) ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ಈವತ್ತು ಆದರ್ಶದ ವಾದಗಳು ಎನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ವಾಸ್ತವವಾದಿಯಂತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ಶಿಕಾರಿಯ ನಾಗಪ್ಪನನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಿದ್ದಾನೆ. ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ತುಮುಲವು ಇದೆ. ಅದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ನಾವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವಾಗ ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ತರುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚೋಮನ ವಾಸ್ತವ ಒಂದು. ಅಂಥಾ ಚೋಮಂದಿರು ತುಂಬಾ ಜನ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಒಬ್ಬ ಚೋಮನ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಚೋಮ

ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಕಾರಂತರ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತಟ್ಟದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಕಾಸಶೀಲವಾದ್ದು. ಹೆಗೆಲ್ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳ ತರ್ಕವನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಹೆಗೆಲ್ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾದ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ ೪೫೮) ಪ್ರಯೋಗ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಅದೇ) ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರತಾಗಿದ್ದಾನೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವೂ ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದವರೆಗೆ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅನೇಕರು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಮತ್ತು ನ್ಯೂಟನ್ ಬಂದರೋ ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಇದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಜಗತ್ತಿನ ಅರಿವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಅದ್ಭುತವಾದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತೋ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನೋಟವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಯಿತು. ನೈಸರ್ಗಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದ, ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಗಣಿತವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯು ಆಯಿತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಯಿತು, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದನು. ಭೂಮಿಯ ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣೆಯು ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವವಾದದ್ದು ಎಂದು ನಮಗೆ ಅವನಿಂದಲೇ. ಚಲನೆಯು ಹಿಂದಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ನ್ಯೂಟನ್ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ನ್ಯೂಟನ್ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಅವರು ಕೊಟ್ಟರು. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಇವರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿತು. ಇದರಿಂದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಗಣನೆಯು ಹೇಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವರ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇತ್ತು. ನಿಜವಾದ ಅನಂತತೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯು ಹೆಗೆಲ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ರೂಸೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಸತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವಿತ್ತು, ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಹೆಗೆಲ್ ಫ್ರೆಂಚ್ ಮತ್ತು ಜರ್ಮನಿ ಎರಡನ್ನು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಫ್ರೆಂಚ್‌ನ ಭೌತವಾದ ಮತ್ತು ಜರ್ಮನಿಯ ಆದರ್ಶವಾದವು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದವು. ಅವನು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಫ್ರೆಂಚ್ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ

ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ನ ನಿಲುವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಜರ್ಮನಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮೇಯವು ಹೇಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು ಅನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಆಗುವಿಕೆ, ನಿಸರ್ಗ ನೈತಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವಾದವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅವನ ವಾದದ ಕೀಲಿಕೈಗಳೂ ಹೌದು. ನಾವು ಅನೇಕ ಬಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೆಗೆಲ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನೀತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕವಾದ ಅನುಸರಣೆಯು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಏನಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೇರವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರನ್ನು ಅವನು ಮರುವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಚಿಂತನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ತರ್ಕವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆಗಿರುವುದು, ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಸಾರ ರೂಪಗಳು, ಕೆಲವು ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಅನ್ಯವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತರ್ಕವನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸ್ಥಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಕಾಶ, ಕಾಲ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಚಲನೆಗಳು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಗಮನಿಸಿದ್ದ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ

ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಸುಖದ ವಿಚಾರ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಏಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಆಲೋಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿರುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನಂತರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಏಂಗಲ್ಸ್ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವನವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಹೆಗೆಲ್ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕವಾದ ಭಿನ್ನತೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಷಯವು ಇದೆ.: ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಿವಿಲ್ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ, ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಇವತ್ತು ನಾವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬರೀ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ತರ್ಕ ರಹಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಲನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ರೂಪಗಳು ಬಂದುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವು ಇದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕನಸುಗಾರನು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವನು ಮನಗಂಡಿದ್ದಾನೆ., ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತಪಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ವಾದವು ಅನಂತರ ಧ್ವನಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ, ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ

ಮತ್ತು ಅವನು ರಚನೆ ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತದ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಅವನಿಗೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ನಮಗೆ ನಿರಚನವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಚೈತನ್ಯವು ಯಾವುದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾದುದನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳವಾದ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಚಳುವಳಿ. ಅದರಿಂದ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಆಗಿದೆ. ಸ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತದ ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೇ ವಾದವು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಸಂದಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚೈತನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವನು ನೈತಿಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಚೈತನ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕನಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪದ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅವನ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪವನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಯಂತ್ರ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕ ರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಬಂತು. ಹೆಗೆಲ್ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ನಿಯಮವು ಅವನ ಹಿಂದಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ದಿಕ್ಕುದೆಸೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಅನುಕರಣವಾದವನ್ನು ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರು ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸಿದರು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನಂತರ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ನಿಸರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ತತ್ವಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರು ವಿವರಿಸಿದರು. ಜ್ಞಾನದ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದರು. ಸ್ಪಿನೋಜಾನಲ್ಲಿಯೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಅವನ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬೈಬಲ್ ಸಹಜವಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಮಾನವು ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಹಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವು ಕಾಣುವ ಒಂದು ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರು

ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವು ಅವನಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಿಸರ್ಗದ ಕೊಡುಗೆಯು ಹೌದು. ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಎರಡೂ ಸ್ಪಿನೋಜಾನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇವರು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ದೇವರು. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಅವನ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಿಸರ್ಗವು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ.

ನಾವು ನಿಸರ್ಗದ ಹಿಂದೆ ನಿಂತಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ರಮ್ಯವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತೋ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಮಾತ್ರವೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಕಾಂಟ್‌ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಿಸರ್ಗವು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ: ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು. ಇದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ." ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರದ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಅಚ್ಚರಿಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನೇ ತನ್ನ ಫೆನಮಾನಲಜಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂಶಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದ್ರವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಾದವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ವಸ್ತುವು ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ, ಅವನಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ತರ್ಕಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಒಂದು

ತರ್ಕವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಗೂ ಸ್ಥಳಕ್ಕೂ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ತರ್ಕವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅನ್ಯವು ಆಗುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಂತರದ ಹೈಡೆಗಾರ್ ಮತ್ತು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಭಿನ್ನವಾದ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಆಗುವಿಕೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅದು ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಅವಕಾಶವೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವು ಏಕೈಕವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೌದು. ಅವನು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಅವಕಾಶವು ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದುವೇ ಮನುಷ್ಯರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣಿತ ಮತ್ತು ತರ್ಕದ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಆಗಿದೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಏಕಾಕೃತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಗುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಬಹುತ್ವ ಎಂದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೂ ನಮಗೆ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇದನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಂತರಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಂಗಲ್ಸ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತರ್ಕವನ್ನು ಶುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೇವರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವನು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಹೌದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೂ ಅದನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಡುವುದಾದರೆ ಇಷ್ಟು ಇದ್ದೂ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ವಾದಗಳು ಬಿದ್ದವು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ಅವನು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವಾಗ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವನು ಆದರ್ಶಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಚಹರೆಗಳಿಂದ ಹಿಡಿಯುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅವಕಾಶ, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಚಲನೆಗೆ ಒಂದು ಖಚಿತತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯು ಇರುವುದು ಅದರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೊಸ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೆವೆಯೋ ಅದು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಮಗುವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಜೀವವು ಅಲ್ಲ ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಚನಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೂಪವೂ ಹೌದು, ಅನನ್ಯ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅಮೂರ್ತವಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ದೈವದತ್ತವಾದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ರಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಲಕ್ಷಣಾಧಾರಿತವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ವಸ್ತು ಸತ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಆಲೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಬಿಂಬವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ರಹಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಹೆಗೆಲ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅವನು ಭ್ರಮೆ, ಹಾಜರಾತಿ ಮತ್ತು ಸಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಮಿತಿಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಮತವನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಯೋಚಿತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದಿಂದ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಕೂಡಾ ರಾಷ್ಟ್ರ, ದೇಶ, ಸ್ಥಳ, ಅವಕಾಶ. ಕ್ರಿಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯತೆ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು

ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಧರಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕ ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಗುಣಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ನಾವು ಗಣಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನವೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮಸ್ಯೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಅದರ ಅರಿವು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಂವಾದಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಿನೋಜಾನ ಕೊಡುಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಇದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಡಚ್ ದೇಶದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ – ಸ್ಪಿನೋಜಾ ೧೬೩೨) ಹೆಗೆಲ್ (೧೮೦೭) ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕರು ಹೆಗೆಲ್ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಿನೋಜಾನ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸ್ವಂತದ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಅವನ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಾನು, ನೀನು ಮತ್ತು ಅವನು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ತಾವು ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನನಗೆ ದೋಸೆಯನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಆಸೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಕೇಳಿದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು: ಅವನಿಗೆ ದೋಸೆಯನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಆಸೆ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಾಕ್ಯವು ಬದಲಾದ ತಕ್ಷಣವೇ ಹೇಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಇಚ್ಛೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ನಾನು ಎನ್ನುವುದೇ ನನ್ನ ಎನ್ನುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಚ್ಛೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಬಯಕೆಗೂ ನಮಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮಿಚ್ಛೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬಯಕೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬಯಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಾನು ಆಗಿರುತ್ತೇನೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಏನು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಸ್ಪಿನೋಜಾರ ಸಂಬಂಧವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಬ್ಬರೂ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು, ಅದು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಚರ್ಚೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸ್ಪಿನೋಜಾನ ಕೊಡುಗೆ

ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಇಬ್ಬರೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಚಹರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ ಹೆಗೆಲ್ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು. ವಸ್ತು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಯಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ ಅವನು ಸಾಮಾಜಿಕನಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಬಯಕೆಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಇಚ್ಛೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಶಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಇದೆ.

ಗಣಿತವು ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಗಳು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂತ್ರದಂತೆ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಹೆಗೆಲ್ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಗಣಿತದಂತೆ ಆದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರವಿರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ರೇಖಾಗಣಿತ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಮೇಯದ ಮೂಲಕ ರೇಖಾಗಣಿತವು ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವಂತೆ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಶುದ್ಧ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗೆಲ್ಲಾ ನಮಗೆ ಅದರ ಅನ್ವಯದ ಕ್ರಮವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೋಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ನಿಯಮವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಅನ್ವಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು

ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು. ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ನಮಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯೆಂದು ನಾವು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ, ಭಾಷೆ, ಮನುಷ್ಯ, ಸಂವಹನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಪಿನೋಜ ಒಂದು ಸರ್ತಿ ಆಲೋಚನೆಯ ಕುರಿತಾದ ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

✦

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ

❖

ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ಕಂದರ. ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಇವೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನಾವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನಾವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಬ್ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಒಳನೋಟದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಅಡರ್ನೊ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವಾದರೆ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ತುಳು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೋಟೇಲಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದೇವೆ. ಸರ್ವರ್ ಬಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ: (ಅವನಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ) ಸಿನಿಯರ ದಾಯ್ತಾ? (ತಿನ್ಲಿಕ್ಕೆ ಏನು ಕೊಡಲಿ?) ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಗಾಜಿನ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನೋ, ಪಕ್ಕದ ಟೇಬಲನ್ನೋ ನೋಡಿ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ) ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಗೆರೆಯ ಥರ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಆದರೆ ಸತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯೋತ್ತರ ಅಂದರೆ ಏನು? ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತಿರುಗಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹಾಗೆ

ನೋಡಿದರೆ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ದೇಹವು ಇರುವುದು ಸತ್ಯ. ಮನಸ್ಸು ಇರುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅದನ್ನೂ ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ಈವತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಶರೀರವಿದೆ. ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮರುಶೀಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕ. ವಸಾಹತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಾದಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ. ಆದರೆ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಕಾಲೋನಿಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲೋನಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಾಲೋನಿ ಮಾಡುವುದು, ಮೇಲುವರ್ಗವು ಕೆಳವರ್ಗವನ್ನು ಕಾಲೋನಿ ಮಾಡುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ.

ಈ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಅಂದರೆ ವಸಾಹತು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬರೀ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತವು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಹಾಳು ಮಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಡೋ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ತಳೆಯು ನಿಲುವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನವು ಉಳಿದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಿತು. ಅದು ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಗಣಿತವನ್ನು ನೋಡಿದ ಥರ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದು ವಿಕಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರು ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಿತು. ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ನಾಗರಿಕತೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಸೋತಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ತತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ಮಾತಾಡಿದರು. ದೇಹ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಲಾಜಿಕ್ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. (ವಾಲ್ಟರ್ ೨೦೦೭ಫ್ರೀಡ್ಮನ್ ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ಎವ್ಯೂಷನ್ ಪುಟ ೫) ಯಾವ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಗಣಿತ ಬಿಟ್ಟು ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನವು ಇದು. ಡಾರ್ವಿನನ ನಿಲುವು ಸರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಒಂದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಡಾರ್ವಿನ್ ಯಾವುದೇ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವು.

✦

ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಕರಗಳು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ

❖

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವವು ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಲೇಖಕರು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅದನ್ನು ಲೇಖಕರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಧೋರಣೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಜುಗರವನ್ನು ತಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಬಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಳಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಏನು ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಸಂಕಥನವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಈವತ್ತೂ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಥರ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಸಂಕಥನವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿದೆ, ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಅಧಿಕಾರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವನು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವನು ದೇಹ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಹಣಕಾಸು ವಿನಿಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ಥೀಂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅವನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಬಹುತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ಮೇಲೆ ಫುಕೋ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತರವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಿಯಂತ್ರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಥರವೂ ಇದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪಿತೃಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಲೈಂಗಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ, ಶಿಸ್ತು, ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅವನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಫುಕೋನ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅನಂತರ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯವನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಕಕ್ಷೆಯ ಒಳಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಥೋಮಸ್ ಮೆಕಾರ್ಥಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯುದ್ಧೋತ್ತರಕಾಲದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯ ಎಳೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅವನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು

ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನೋಡದೆ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ದಿ ಕ್ರಟಿಕ್ ಆಫ್ ಇಂಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್ ಪೊಲೊಟಿಕಲ್ ಥಿಯರಿ –ಸಂ ೧೮ ೧೯೯೦ ೪೩೭- ೪೬೯) ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಇದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಈವತ್ತು ಫುಕೋನನ್ನು ನಾವು ತುಂಬಾ ಜನ ಓದುತ್ತಿದ್ದೇವೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ. ಅವನು ಹೇಳಿದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವಾಗ ಈ ತರಹದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವರಣೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡವು.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಯೋಗವೂ ಆಯಿತು. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲ ಒಂದು ವಲಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳದೇ ಇದ್ದರೂ ಅವನ ವಾದಗಳು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆದುದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಏನಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನೋವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಮನೋವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಯಾರಿಗೆ ಮನೋರೋಗವು ಇದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಇನ್ಶೂರೆನ್ಸ್ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಮೂರನೆಯಾಗಿ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. ಇವುಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರೇಡ್ರಿಲ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ಮೊದಲಾದವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು. ಅವರು ಈ ಮಾದರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದರು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಉಪಗುಂಪುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿದರು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಮುದಾಯ ಎಂದು

ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕಿರುವ ಸ್ವಯಂಬಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವು ಇದೆ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಇದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಕ್ಕೂಟಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾರಸುದಾರರ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗುಟ್ಟಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಈವತ್ತು ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ? ಜಾಗತಿಕವಾಗಿಯೇ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ದಮನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ? ಜಾಗತಿಕವಾದ ಒಂದು ಪಾರ್ಟಿ ಲೈನ್ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ? ಈಗ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿಹೀನವಾದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಅಲ್ಲ. ಲೇಖಕರು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕಟ್ಟುವ ಮಾತುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೀದಿ ಬದಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಪ್ರಭುಗಳು ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ನಿಯಮವನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯು ಮಾದರಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಾನೂನುಗಳ ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗಿದೆ. ನಾವು ಬಳಸುವ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾ ಶೀಲತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಆದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಅದರ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ ಹಾಗೂ ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶವು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸವು ಸರಿಯಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಚಾರ ಅಥವಾ ವಿಧಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದವರು ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ನಡವಳಿಕೆಗೂ ಮಹತ್ವದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ

ಆಳದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಇದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪದವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಂತ್ರಣ ಅಥವಾ ಹಿಡಿತವೆನ್ನುವುದು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸದೆ ಹೋದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸವೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಅಲ್ಥೂಸರ್ 1974 ಎಸ್ಸೇಸ್ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ, ಪುಟ. 63) ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನೇರ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ರೋಗಿ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚೀಟಿಯು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನೇರ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರೋಕ್ಷವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅರಾಜಕತಾವಾದವು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಧೋರಣೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಈ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿರೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಕೆಲವು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ನಾವು ಅದರ ಅವಲಂಬಿತರೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಈವತ್ತು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದಷ್ಟು ನಂಟನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು ಪವಿತ್ರರು ಮತ್ತು ದೇವರ ಹತ್ತಿರ ನೇರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವವರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೋ ಅವರ ಮಿಥ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆ ಎಳೆದದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಆಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ, ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿದರು. ಆದರೆ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಮಾಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಿದರು.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯ, ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಸತ್ಯದ ಕುರಿತಾಗಿ ಭ್ರಮೆಗಳು ಬೇಡವೆಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಸೋಲ್ ಅಂಡ್ ಫಾರಂ) ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಲೆನಿನ್ ವಿಜ್ಞಾನದ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಅದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ

ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಎರಡು ದಾರಿಗಳು ಇವೆ. ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಚರಿತ್ರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಬಲಪಂಥೀಯರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕೆಲಸಗಾರರ ಒಕ್ಕೂಟವನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿಯೇ ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೆಗಲ್ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅಲ್ಥೂಸರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ 19ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೋರಾಟವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಈಗಲೂ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ್ದವು. ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪಾಪದ ನಿವಾರಣೆಯೇ ಧರ್ಮದ ಗುರಿಯೆಂದು ಅವುಗಳು ಹೇಳಿದ್ದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. "ಆಗತಾನೆ ಹಳೆಯ ತರಹದ ಕೂಲಿಮಠಗಳ ಕಾಲವೂ ಹಳೆಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಂಡು, ಆಂಗ್ಲೇಯರ ಆಡಳಿತದ ರೀತಿಯೂ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪ್ರಭಾವವೂ ಮೊಳದೋರುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಧಿಸಮಯ. ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ಆ ಹೊಸ ಪ್ರಭಾವದ ಮುಂಬೆಳಕನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತಪಾದ್ರಿಗಳ ಕಾರ್ಯ ಗಣನೀಯವಾಗಿತ್ತು, ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಜನರನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಲೌಕಿಕ ಸೇವಾ ಕರ್ಮ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಒಡ್ಡಿದ ಮೂಢಮತಾಚಾರಗಳ ಕೂಣಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಆ ಕೂಣಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿ ರಕ್ಷಿಸುವ ನೆವದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತಪಾದ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮತದ ಬಲೆಯನ್ನು ಬೀಸಿ ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಹಾರಿ ಬೀಳುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಭಕ್ಷಿಸುವ ಅಥವಾ ಅವರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸುವ ಅಭಿಸಂಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಮಂಡಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಹೆರಿಗೆ ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದರು. ಮಲೇರಿಯಾದಲ್ಲಿ ನರಳಿ ನೂರಕ್ಕೆ ತೊಂಬತ್ತೊಂಬತ್ತರಷ್ಟು ಬಸಿರಿ–ಬಾಣಂತಿ–ಸಾವನ್ನಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದ ತರುಣ ವಯಸ್ಸಿನ ಮಾತೆಯರನ್ನು ಕಾಪಾಡಿ, ತಾವು ಕರುಣೆಯ ಅವತಾರವಾಗಿದ್ದ ಯೇಸುಕ್ರಿಸ್ತನ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ನಿದರ್ಶನದಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಜನರ ಅನುರಾಗ ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನೂ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನೂ ಸೂರೆಗೊಂಡು, ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೂಲೋದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮೂಲಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು." (ಕುವೆಂಪು, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು, 1974, ಪುಟ. 279–280) "ಪಾದ್ರಿ ಜೀವರತ್ನಯ್ಯಗೆ ಕೊಂಚ ಯೋಚನೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು; ಮಿಶನ್ ಸ್ಕೂಲಿನ ಹತ್ತಿರ ಬಾವಿ ತೋಡಿಸಲು ಸ್ಥಳ ಗೊತ್ತು ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀರಿನ ಪರಿಮಾಣ, ನೀರಿರುವ ಸ್ಥಾನ, ನೀರು ದೊರೆಯುವ ಆಳ ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಐಗಳ ವಿಶೇಷ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಹಸುರುಕಡ್ಡಿಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆ ಬಾರದೆ ಎಂಬುದರ ವಿಚಾರವಾಗಿ; ಕ್ರೈಸ್ತರಾದ ತಾವು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿಯೆ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಲಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲದ

ಹಿಂದೂ ದುರ್ಮಂತ್ರವಿಧಾನದ ಸಹಾಯ ಪಡೆಯಬಹುದೆ? ನಿಮಿತ್ತ ಕೇಳುವುದು, ಗಣಬರಿಸುವುದು, ದೆಯ್ಯದ ಹರಕೆ ಪೂಜೆಮಾಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತಾವೆ ಈ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಅಪ್ರಾಕೃತ ಉಪಾಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರೆ ನಾಳೆ ತಮ್ಮ ದೊಡ್ಡ ಗುರುಗಳಾದ ರೆವರೆಂಡ್ ಲೇಕ್ ಹಿಲ್ ದೊರೆಗಳು ಏನೆಂದಾರು?" (ಕುವೆಂಪು, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು, 1974, ಪುಟ. 302) ಅವುಗಳು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರಿದ್ದವು. ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದವು. ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಗೆ ಇದ್ದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಬೇರೆಯೆಂದು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಆಗಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಗಿನ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿದ್ದವು. ಚರ್ಚ್‌ಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ನೈತಿಕತೆಗೆ ಇದ್ದ ಕಾಳಜಿಯೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತವಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವಾಗ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯವು ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪೋಲಿಸ್ ಅಥವಾ ರಕ್ಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇದೇ ರಾಜಕೀಯ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯದ ನೆರಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಖಾಸಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ.

ಸಮಾಜದ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು ನೇರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಅದು ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ, ಆರೋಗ್ಯ, ಔಷಧಿಗಳು, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಸರಕಾರವೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಆಧುನಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮನಸ್ಸು ಇದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಒಕ್ಕೂಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಆಧುನಿಕವಾದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು ವಿವಿಧವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಈಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಒತ್ತು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಹಜವಾದ ಗುಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ. ಅದು ಗುಣವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಬದುಕಬೇಕು

ಹೇಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅದುವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧಿಕಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾವಣೆಯೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲಾವಣೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಯಾವುದು ಯಾರ ಮೇಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಧಿಕಾರವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿದೆ? ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ? ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ.ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧದ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾರ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ.

ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಯಮಗಳು ಚಲನರಾಹಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರವು ವಿವಿಧವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೇ ಅಧಿಕಾರ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಬರುವುದೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ವಿನಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವಗತ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರೇತರ ವರ್ಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅದು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೆನಪಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮರುಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನರ್ಸುಗಳು. ಯುರೋಪಿಯನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಚಲಾಯಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು ಆಗದೇ ಇರಬಹುದು. ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣವೆಂದರೆ ವಿನಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಗುಣವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳು ನಡೆಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಸರಕಾರದೊಂದಿಗೆ ವಿನಯದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸರಕಾರವೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು: ಸರಕಾರವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕೆಲವು ಜನರು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರ್ಚ್‌ಗಳು

ಚರಿತ್ರೆಯು ದೇವರಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸು ಎಂದು ಹೇಳಿದವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಉಂಟಾಯಿತು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗವು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಂಪರೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯ, ಕಾರಣ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸಮೂಹವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆದವು ಎಂದು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (1974 ಎಸ್ಸೆಸ್ ಇನ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪುಟ 55) ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗಿನ ಸತ್ಯ, ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೆಲಿಲಿಯೋ ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಸತ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p. 11-12) ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಕುಟುಂಬದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಸರಕಾರದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಗುಲಾಮನಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಚಲಾಯಿಸಬೇಕು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರದ ರಚನೆಗಳು ಅಂದರೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ತರ್ಕ ರಹಿತವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಅವು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಎಂದರೆ ಪರಿಕರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾನೂನನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಾವು ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಡುವುದರ ಮೂಲಕ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು:

1 ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು

2 ಅದನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು

3 ಆಜ್ಞೆಗಳು ಅಥವಾ ನಿರೂಪಗಳ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದರ ತರ್ಕವು ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೌಶಲವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾರು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ಬಹಳ ಖಡಕ್ ಅಧಿಕಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರೇತರ ವರ್ಗಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು

ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಂಚುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಟೆಂಡರ್, ಅವನ ಮೇಲೆ ಕ್ಲಾರ್ಕ್, ಅವನ ಮೇಲೆ ಸುಪರ್ ವೈಸರ್, ಅವನ ಮೇಲೆ ಮೆನೆಜರ್. ಅವನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬಾಸ್.ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪದ್ಧತಿಯು ಒಂದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ, ಯಜಮಾನಿತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಕೆಲಸದ ಆಳುಗಳು ಹೀಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಇತರ ವರ್ಗದವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವವನು ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಆದರೆ ಆಳಿಗೆ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಚನೆಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. "ಶೇಷಪ್ಪನ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಈ ಉಪಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಹಾದುಹೋದವು. ದಾದಾನ ಮೇಲಿನ ಫೌಜದಾರಿ ಖಟ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹೇಬರು ತನಗನುಕೂಲವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನೆ ಬರೆಯುವರೆಂಬ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಶೇಷಪ್ಪನಿಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆರೋಪಿ ದಾದಾ ಬಡವ. ಅವನಿಂದ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಲಾಭವಾಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ಹಣ ಹುಟ್ಟಬೇಕಿದ್ದರೆ ಊರವರೆಲ್ಲ ಪಟ್ಟಿ ಹಾಕಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಮಾತು ಮಾಮಲೇದಾರರ ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಬಣ್ಣವೇ ಬಯಲಿಗೆ ಬೀಳಬಹುದಲ್ಲ! ಆದರೆ ಬರಿಗೈಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಶೇಷಪ್ಪನ ಕುಲಕರ್ಣಿಕಿ 'ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಗೆ' ಒಗ್ಗದ ಮಾತು." (ರಾವ್‌ಬಹುದ್ದೂರ್, 2006, ಗ್ರಾಮಾಯಣ, ಪುಟ. 230.) ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ತರತಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಲ್ಲವೆಂದು ನೋಡುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಇರುವುದೂ ನಿಜ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರುಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದೂ ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು. ಅದು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ಅಧಿಕಾರವು ಸಂಸ್ಥೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾನೂನಿನ ಅಂಶಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು.

ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ

ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಸರಕಾರೇತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ.ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಂಚುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ನೀತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಕಾರವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಆಡಳಿತವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿವ್ಯೂಹವನ್ನು ಹೋರಾಟಗಳು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ರಾಚನಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಸಮಾಜದ ದೇಹವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ದಂಡ ಸಂಹಿತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಂಡ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಾಡಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ದೊರೆತವು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಿಂದ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಬಂತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಿತು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಹಾಗೂ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಯ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದರ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯೇ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಬರೀ ನೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಜಾಗತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೀತಿಯು ಆಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ನಡೆ ನುಡಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಜನರ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಗೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ನೀತಿ, ಅಧಿಕಾರ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸಾಂಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಕೌಶಲವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದರ ನೆಲೆಗಳು

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ದೇಹವೇ ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ. ಅದರ ಕೇಂದ್ರ ಮನಸ್ಸು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಅನೇಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಅಂತಿಮ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಒಂದು ಘಟಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಅನೇಕರು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ನಿಲುಕಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲು ನೋಟದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅಂದರೆ ನಾವು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವನ್ನು ನಾವು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ತುಂಬಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಮೈಲಿಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಅವಗುಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ

ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬದಲಾವಣೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅನಿಯಂತ್ರಿತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯು ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು; ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆ, ಅದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೇಲೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯು ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ; ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಲುವುಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಜಾನಪದದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯು ರೂಪಿಸುವ ಜಾನಪದವು ಭವಿಷ್ಯದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (Gramshi prison notebook) (conneetion between common sense' religion and philosophy) (p.630)

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p. 10) ಗ್ರೀಕನ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧಾತುವಿಜ್ಞಾನವು ಅನಂತರ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press)

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವೂ ಭಿನ್ನವಾಗ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ? ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಡವೇ? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಜ್ಞಾನವು ವಿನಿಮಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ತರ್ಕವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಚರ್ಚ್ ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಅದು ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಎದುರು ನಾವು ಬರೀ ಶೂನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಹುರುಳು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಡೆಸಿದೆ ಯಾವುದು ನಡೆಸಿಲ್ಲವೆಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಯಾವ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವಭಾವ. ಅದು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ನಿಯಂತ್ರಣವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸರಕಾರವು ನಡೆಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅಧಿಕಾರಗಳ ನಮೂನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಖಾಸಗಿ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ

ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿಯಮವೂ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅದರ ನೆಲೆಯೂ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಹೋರಾಟವೂ ಅನೇಕ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಪದವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಯಾರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತುಂಬಾ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಉಳಿದದುನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಸಮಾಜದ ಕೀಲಿ ಕೈ ಆಗುವಂತೆಯೂ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಂಬುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಸಮಾಜದ ದೇಹ ಎನ್ನುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಂದು ಹತ್ಯಾರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದು ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಉತ್ಪಾದಕಶಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ವಿರೋಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ರಾಜಕಾರಣವು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಅದನ್ನು ಸಮತೋಲನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಜೀವಾಳವೂ ಆಗಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ಅಧಿಕಾರವು ಬಿಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತಿದೆ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮೌನಗಳು ಇವೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿವೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಶಾಂತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳದಂತೆ ನೋಡಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈಗ ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಅನೇಕ ಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸರಕಾರವು ತಾನು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ತನ್ನದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇಕಾದ

ಹಾಗೆ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಬೇರೆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಹಳ ಆಕರ್ಶಕವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ, ಹಕ್ಕು ಸತ್ಯಗಳು ಸುಸ್ಥಿರವಾದ ರಕ್ಷಣೆಯು ಸರಕಾರದ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ನೋಡವಾಗ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ತನಗೆ ಅವಶ್ಯವಾದುದನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ತನ್ನ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಯಾವುದು ಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಕಾನೂನು ಮೂಲಕವೇ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ರಾಜರು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿಯೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜನಿಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಾನೂನು ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಅನೇಕವನ್ನು ಸರಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾನೂನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬೇಕಿದ್ದರೆ ಹಳೆಯ ಕಾನೂನನ್ನು ತಿದ್ದುಪಡಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೂ ಹೌದು. ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ವಿನಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿನಯವು ಯಾರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅವರನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಯಾರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಅದು ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ, ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದುವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕುರಿತೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿನಯ, ಯಾವುದು ಅವಿನಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದೂ ಅಧಿಕಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಶಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಕ್ಕು ಅಂದರೆ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲದ ಅಥವಾ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಧಿಕಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅದು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಕ್ಕನ್ನು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ವಿನಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಅದು ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸನ್ನೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಕೇತಗಳೇ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ವಾಹಕವಾಗಿಯೂ

ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪರಮೋಚ್ಚವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಾಹಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬಲೆಯಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ತಂತ್ರಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಈ ಮಾದರಿಯ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸದೇ ಹೋದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪರಿಕರವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟದಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ವರೆಗೂ ಕಾಣುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳವು ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಗಿತ್ತು. ಹುಚ್ಚರನ್ನು, ರೋಗಿಗಳನ್ನು, ಕುಡುಕರನ್ನು ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳನ್ನು ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶಗಳು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದ್ದವು ಎಂದು ಪುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಣವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಯಮ ರಾಹಿತ್ಯತೆಯ ಒಂದು ದೇಶವನ್ನು ಮತ್ತು ಒಂದು ದೇಹವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಿಯತತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇಹದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹುಚ್ಚನಾಗುವುದು ಅಥವಾ ರೋಗಿಯಾಗುವುದು ಅಥವಾ ಕುಡುಕನಾಗುವುದು ಅವನ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದ. ಇವುಗಳ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಡವನಾಗುವುದು ದೇವರ ಶಾಪವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೂ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಕಟಗರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಇವಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಪರಂಪರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆಡಳಿತಾತ್ಮವಾದ ಸುಧಾರಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನದ ಕುರಿತು. ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ವಹಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸಂವೇದನೆಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಥನಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕ ಕಾನೂನುಗಳು

ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈಗ ಅಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಋಣವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳ ಭಾಗವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಬಯೋಪವರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇಷ್ಟೇ: ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರದ ಶಕ್ತಿ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆಯೇ ದೈಹಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಈಗ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹುಚ್ಚರನ್ನು, ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇರುವವರನ್ನು, ರೋಗಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಿಂದ. ಹುಚ್ಚರಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅಸಹಜ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಚ್ಚರಿಗೆ ಕೋಳವನ್ನು ತೊಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾಲಿಗೆ ಬೇಡಿ ತೊಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪಾಪವೇ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹುಚ್ಚರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಸಹಜತೆಯು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಈಗ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದೂ ಒಂದು ರಚನೆಯೇ. ಆದರೆ ಆ ರಚನೆಯು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದವರೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಹಿಮಿಕೆಯು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ದ ಟ್ರಾನ್ಸಿಡನ್ಸ್ ಓಫ್ ದಿ ಇಗೋ ಪುಟ 1) ಪ್ರಜ್ಞೆ: ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ. (Jean paul Sartre, 1995, Truth and existence the university of chieago press p.3) (Jean paul Sartre, 1992, Truth and existence the university of chieo press) ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಸಾರ್ತ್ರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Ercistence the university of chieo press p. 10)

ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ರೋಗಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಗೂ ಒಂದು ಆಕೃತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಹೊಸದಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಏಕತೆಯನ್ನು ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದರೆ ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ (ಸಾರ್ತ್ರ ಅದೇ) ಅವನ ಆಕ್ಷೇಪವೆಂದರೆ ಕಾಂಟ್ ತನ್ನ ನಿಲುವುನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಯೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಚಲನಶೀಲವಾದ ಒಂದು ಗುಣವೂ ಇದೆ. ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಲಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಯೋಚನೆ ಮತ್ತ ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಯಾರೂ ಯಾವುದೇ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾಕೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕೊನೆಗೊಂದು ಮಾತು: ಇದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಚಿತ್ರಣ ಕೊಡುತ್ತದೆ. "ಆಂಗ್ಲ ಕಲೆಕ್ಟರ್ ಮನ್ರೋ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸಿದನು. ಆಗ ಕೊರಚರು, ಲಂಬಾಣಿಗಳು, ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೈದರಾಲಿಯ ನಂತರ ಆಂಗ್ಲರು ಪಾಳೆಯಗಾರರನ್ನು, ತಳವಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಕರಾಗಿ ನೇಮಿಸಿದಾಗ ಹಳೆಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಮನ್ರೋ ರಕ್ಷಕರನ್ನು ನೇಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೊಸಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದನು. ತಹಶೀಲ್ದಾರ

ಕಚೇರಿಗೆ ಜವಾನನ್ನು, ಜಿಲ್ಲಾ ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್‌ರ ಆಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ ನೇಮಿಸಿದನು. ಆಗ ಪ್ರತಿ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬಳ್ಳಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕೊತ್ವಾಲರನ್ನು ನೇಮಿಸಿ ರಕ್ಷಣೆ, ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಿದನು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1816 ರಲ್ಲಿ ತಳವಾರರನ್ನು ಗ್ರಾಮಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿಡಲಾಯಿತು. 1859ರಲ್ಲಿ ಪೊಲೀಸ್ ಕಾನೂನುಗಳು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಳವಾರರು ಗ್ರಾಮಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಕೆಳಗೆ ಭೂಕಂದಾಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದರು. 1898 ರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹಿತ್ತಾಳೆ ಪಟ್ಟಿ, ಲಾಠಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಬಳ್ಳಾರಿ ಕೇಂದ್ರ ಕಾರಾಗೃಹದಲ್ಲಿನ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳು ಸಹ ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ, ಕಂಬಳಿ, ಸೋಪು, ಫಿನಾಯಿಲ್, ದುಪ್ಪಡಿ ಇತ್ಯಾದಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಖೈದಿಗಳೇ ತಯಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು." (ವಿರೂಪಾಕ್ಷಿ ಪೂಜಾರಹಳ್ಳಿ, ವಸಾಹತುಕಾಲೀನ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ, 2009, ಪುಟ. 45 ಮತ್ತು 56.)

✦

ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ

❖

"ಪಶುಬಲ ಆಳುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಮಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಹುದೆಂದು ನಂಬುವುದು ಯಾರಿಗೂ ಬಹುಪಾಲು ಅಸಾಧ್ಯವೇ. ಅಂತಲೇ ಜನರಿಂದ ಹಿಂಸಾಕೃತ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೂ ಅಸಹಕಾರ ಆಂದೋಲನದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ತಡೆಯಬಾರದೆಂದು ಹಿತವಚನವೀಯುವ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ಪತ್ರಗಳು ನನಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ನಾನು ಹಿಂಸೆಯ ಪಿತೂರಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಬಹಿರಂಗ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸುವ ಆ ಸುಮುಹೂರ್ತ ಎಂದು ಬಂದೀತೆಂದು ಇತರರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಹಸ್ಯ ಅಥವಾ ಬಹಿರಂಗ ಹಿಂಸೆಯ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತಾವುದಕ್ಕೂ ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಮಣಿಯರೆಂದು ಅವರು ನನಗೆ ಭರವಸೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ನನ್ನ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಎಂದೂ ಹೇಳೆ, ಅಂತಲೇ ಭಾರತದಲ್ಲೀ ನಾನು ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ಪಟಿಂಗ, ಬಹುಮಂದಿಗೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ನನಗೂ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿದೆಯೆನ್ನಲು ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದೂ ನನಗೆ ತಿಳಿಯಬಂದಿದೆ.

ಮಾನವಕುಲದ ಬಹುಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಶಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವ ಇಷ್ಟಿದೆ. ಅಸಹಕಾರದ ಯಶಸ್ಸಾದರೋ ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ, ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಹುಜನರ ನಡತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ, ಅಂತಲೇ ಅವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಸಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲು ಕಾತುರನಿದ್ದೇನೆ.

ಹೇಡಿತನ –ಹಿಂಸೆ ಒಂದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಾಗ ಹಿಂಸೆಯ್ನೇ ಸಲಹೆಮಾಡಿಯೇವೆಂದು ನನ್ನ ನೆರೆನಂಬಿಕೆ. 1908ರಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ಇನ್ನೇನು ಸಾಯುವಂತೆ ಹೊಡೆದಾಗ ತಾನು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತೆಂದು ನನ್ನ ಹಿರಿಯ ಮಗ ಕೇಳಿದ, ತಾನು ಓಡಿಹೋಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಿಡಬೇಕಿತ್ತೋ ಅಥವಾ ತಾನು ಬಳಸಬಹುದಾಗಿದ್ದ, ಬಳಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ಶರೀರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ ನನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತೋ? ಎಂದ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಯೂ ನನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅಂತಲೇ ಬೋರ್ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ, ಜುಲು ದಂಗೆಯೆಂದು ಕರೆದುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಳೆದ ಮಹಾಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಾನು ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದು. ಹಾಗೆಂದೇ ಹಿಂಸಾವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರು ಶಸ್ತ್ರವಿದ್ಯಾಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದೂ ನಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇನೆ. ಭಾರತ ತನ್ನ ಗೌರವಹಾನಿಗೆ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ತನ್ನ ಗೌರವರಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಶಸ್ತ್ರ ಹಿಡಿದರೂ ಹಿಡಿಯಲೆನ್ನುತ್ತೇನೆ.

ಆದರೆ ಅಹಿಂಸೆ ಹಿಂಸೆಗಿಂತ ಅಪಾರ ಮೇಲು, ಕ್ಷಮೆ ಶಿಕ್ಷೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪೌರುಷಯುಕ್ತ–ಎಂದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ." (ಮೋ.ಕ.ಗಾಂಧಿ, ಸತ್ಯ–ಅಹಿಂಸೆ, 1958, ಪುಟ. 46–47)

1717ರಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾರಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೈದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಐದು ಗಂಟೆಗೆ ಏಳಬೇಕಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆರು ಗಂಟೆಗೆ ಏಳುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಕೈದಿಗಳು ಶಾಂತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವಂತೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ಅದಾದ ನಂತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಓದುವಿಕೆ. ಅನಂತರ ಮುಖ ಮತ್ತು ಕೈ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ತೊಳೆಯುವುದು. ಅದಾದ ಮೇಲೆ ಅವರನ್ನು ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳಿದ್ದವು. ಅವರಿಗೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಕೆಲಸಗಳು ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಅವರು

ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಬೆಳಿಗ್ಗೆಯಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಯವರೆಗೆ ಅವರು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳು ಬಂದವು. ನ್ಯಾಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದವು. ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಯಿತು. ಹಳೆಯ ಕಾನೂನುಗಳು ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ದೇಹದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಜನರು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದೇಹದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಕಲೆಗಳು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆಯು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದರ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕರುಣೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೈದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆಯು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯು ಯಾವ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಗ ಕೈದಿಗಳನ್ನು ನಗರವನ್ನು ಶುಚಿ ಮಾಡಲು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದೂ ಒಂದು ನಮೂನೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅಪರಾಧಿಯ ತಲೆಯನ್ನು ಬೋಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಜೀತದ ಆಳುಗಳಿಗಿಂತ ಕಡೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೈದಿಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವು ಹೊರಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೆ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಿಂಸೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ. ಗಾಂಧಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವರಿಂದ ದೇಶಕ್ಕಾದ ನಷ್ಟ ಇಂಗ್ಲಿಷರ ಮುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿದುದು. ಕೋರ್ಟುಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷರು ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತ ನಡೆಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೋರ್ಟುಗಳು ಜನರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಏರ್ಪಾಡಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು. ತಮ್ಮ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಕೋರ್ಟುಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜನರು ತಮ್ಮ ಜಗಳಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವರ ಮೇಲೆ ಮೂರನೆಯವರದೇನು ಅಧಿಕಾರ? ಕಾದಾಡಿಯೋ ತಮ್ಮ ಅಪ್ತೇಷ್ಟರಿಂದ ತೀರ್ಪು ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡೋ ಜನರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗೆಯೆ ಜಗಳಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಇಷ್ಟು ನಪುಂಸಕರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕೋರ್ಟು ಕಚೇರಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗಲು ಮೊದಲಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಜನರು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಜುಗುಳಿಗಳೂ ನಪುಂಸಕೂ ಆದರು. ಹೊಡೆದಾಡಿ ಸಾಯುವುದು ಅಸಭ್ಯತೆಯೆ, ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜಗಳವನ್ನು ನೀವು ತೀರಿಸಿಕೊಡಿ ಎಂದು ಮೂರನೆಯವರನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಮಾತ್ರ ಅಸಭ್ಯತೆಯಲ್ಲವೇ? ಮೂನೆಯವರು ಮಾಡಿದ ತೀರ್ಮಾನ ಯಾವಾಗಲೂ ಸರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಲ್ಲವರು ಯಾರು? ಯಾರದು ಸತ್ಯವೋ ಆ ಕಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತು. ನಾವು ಭೋಳೇ ಜನ. ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು, ನಮ್ಮ ಹಣ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಹೊಸಬ ನಮಗೆ ನ್ಯಾಯದಾನಮಾಡಬಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಗಾಂಧಿಯವರ ಮಾತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

"ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದುದು ಇಷ್ಟು; ವಕೀಲರಿದಿದ್ದರೆ ಈ ಕೋರ್ಟುಗಳೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೋರ್ಟುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇಂಗ್ಲಿಷರು ರಾಜ್ಯ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬರೀ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಕೀಲರು, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪೋಲಿಸರೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ಆಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ಭಾರತೀಯ ವಕೀಲರು ಇಲ್ಲದೆ ಇಂಗ್ಲಿಷರ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವಕೀಲರು

ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂರೋ, ಅವರ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷ ಬಿತ್ತೋ ನೀವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಗ ಈ ಕಸುಬಿನ ಬಗ್ಗೆ ನನಗಿರುವಷ್ಟೇ ತಿರಸ್ಕಾರನಿಮಗೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ವಕೀಲರು ತಮ್ಮ ಕಸಬನ್ನು ಬಿಡಲಿ, ಈ ಕಸಬು ಹೀನ ಎನ್ನಲಿ; ಇಂಗ್ಲಿಷರ ರಾಜ್ಯ ಒಂದು ದಿನದಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನಿಗಳು ಜಗಳಗಂಟರು, ಕೋರ್ಟು ಎಂದರೆ ಇವರಿಗೆ ಮೀನಿಗೆ ನೀರಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಅಪನಿಂದೆ ಬರಲು ವಕೀಲರು ಕಾರಣ." (ಮೋಹನ್‌ದಾಸ್ ಕರಮ್‌ಚಂದ್ ಗಾಂಧಿ, ೨೦೦೮, ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ಯ, ಪುಟ. ೪೬-೪೭.)

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಾಗರಿಕ ಸೇವೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಆಳುವುದು ಅಸಹಜವೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅವರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ದಂಡನೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಅವರಿಗೆ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅವರು ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಕಾರಾಗೃಹದಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಕೆಲವರನ್ನು ಗಡಿಪಾರು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದು ವಿಧಾನವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಜೈಲುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಪೋಲಿಸರೇ. ಹಿಂಸೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದು ಯಾವಾಗ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾರೂ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಬಾರದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಹಿಂಸೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ದೇಹದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪೋಲಿಸರು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆ. ಮರಣದಂಡನೆಯೂ ಒಂದು ರೂಪವಾಗುವುದು ಕಾನೂನಿನಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಮರಣದಂಡನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾನೂನು ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೈಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಂಬಗಳು, ಅದರ ಗೋಡೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಳುಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಹಾಕಿದ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವುದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಕಾನೂನುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಿಂಸೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಪರಾಧಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅಪರಾಧಿಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ದಂಡವು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಜರುಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆದೇಶವನ್ನು ಒಂದು ವಿಧಿ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಖುಲಾಸೆ ಮಾಡುವುದು

ಅಥವಾ ಅವನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೂ ಎರಡೂ ನ್ಯಾಯಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಪನ್ನು ನೀಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನು ನ್ಯಾಯ ನೀಡುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನು ನ್ಯಾಯದ ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಅಪರಾಧವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವವನು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೆ ಕೊಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವು ಯಾವತ್ತೂ ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಲೆಗಡುಕನಿಗೆ ಕೊಲೆಯೇ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರ ನಿಲುವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕಾನೂನನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅಪರಾಧವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಳುವ ಅಥವಾ ಸಂದರ್ಭವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯವೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಆಗಿದ್ದು ಅದು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಹುಟ್ಟು ಪಾಪ. ಅದ್ದರಿಂದ ಜೀವನವೇ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾನವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಮನುಷ್ಯನು ನರಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾನವತೆಯು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನೈತಿಕವಾದ

ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಕುರಿತು ಅದು ಉದಾರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಕೆಲವು ನಿಲುವನ್ನು ಅದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ರಾಜಕಾರಣವು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿನಾಯತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯು ಒಂದು ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಗಳು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ಹಲ್ಲೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗಳು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನೋವು ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೂ ಒಂದು ಆಳವಾದ ಗಾಯವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುವ ಹಿಂಸೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯು ನಡೆದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯೊಳಗೆ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೇ ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೋರ್ಟ್ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಚಾರಣೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ನಡುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಮನೋಬಲವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯದ ಎದುರು ಪ್ರಧಾನಿಯೂ ತಲೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಕೋರ್ಟ್ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನುಡಿಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋರ್ಟ್ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೋರ್ಟ್ ವಿಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧಗಳು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾನೂನು ಕೆಲವು ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇದೆ. ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ– ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಹಿಂಸೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಕೋಮುಗಲಭೆಯ ಪರಿಣಾವನ್ನು ಅಂಚೆ ಪೇದೆಯ ಆತ್ಮಕಥನದಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬರಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. "೧೯೯೩ರಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿಂದ ಭಟ್ಕಳ ತಾಲೂಕು ಇಡಿಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಭಾಗಶಃ ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯೇ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋದ ವಿಷಯ ಎಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲರು, ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಅದರೆ ನನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ." (ವಿಡಂಬಾರಿ, ಅಂಚೆಪೇದೆಯ ಆತ್ಮಕಥನ, ೧೯೯೫, ಪುಟ.

೩೭) ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ನೋವು, ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದವು ಈಗ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬಾಯಿ ಬಿಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೀ ದಂಡವನ್ನು ತೆರುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನೂ ಈಗ ಮೊದಲಿನಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಬರೀ ದಂಡವನ್ನು ತೆತ್ತರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ತಪ್ಪಿಗೆ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾನೂನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುವುದು ಮುಂದೆ ಯಾರೂ ಈ ತಪ್ಪು ಮಾಡದಿರಲಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಸತ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲು ಶಿಕ್ಷೆಯು ಒಂದು ದಾರಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅವನು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯಂಗದ ಮೂಲಕ ಶಿಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ. ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆಯೂ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಕಾನೂನಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಕೈದಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸನ್ನಡತೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ವಿನಾಯತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಪರಾಧವೆಂದೇ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಭಾವನೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ತಾನು ಹೆಚ್ಚು ಸುಪೀರಿಯರ್ ಎಂದು ಅಧಿಕಾರವು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭೌತಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರವು ಸಮೂಹದ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಶಸ್ತ್ರ ಪೋಲಿಸರನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಅದು ಕಾನೂನನ್ನು ಕೂಡಾ ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಅಟ್ರಾಸಿಟಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಹಳೆಯ ಕಾನೂನು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಅಶಿಸ್ತನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಟ್ರಾಸಿಟಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಕಾನೂನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕವೇ ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾನೂನಿನ ಒಳಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಗೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮುಖವಿದೆ. ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯು ಈವತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ

ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವೂ ಹೆಚ್ಚು. ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಡಾರ್ವಿನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸವು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ನಿಲುವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪಕವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಇದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.

ಡಾರ್ವಿನ್ ಯಾವುದು ವಿಕಾಸವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾದ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅನ್ಯಾಯದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಹಿಂಸೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇದೆ. ನಾವು ಅನ್ಯಾಯದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಆಯಾ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಶಾಸಕಾಂಗವೂ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರಿಗಾದರೂ ನಾವು ಬೆದರಿಸಿದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಬೋನಸ್ ಗಾಗಿ ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಂಡಿಶನ್ ಇಲ್ಲ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಇರುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹಿಂಸೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಮತೀಯವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹಾಗೂ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಿಂಸೆಯು ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕಾನೂನಿನ ಒಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದದ್ದು ಹೌದೇ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಮುಷ್ಕರಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಆಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗಲವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನವೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮುಷ್ಕರವೆಂದರೆ ಅದು ಸಕಲ ಶಸ್ತಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಯುದ್ಧವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಮುಷ್ಕರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು

ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿಯೇ ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನೀತಿಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ, ಕಾನೂನು, ಮುಷ್ಕರಗಳು ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪೋಲಿಸರು ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಗೆ ಸರಕಾರದ ಬೆಂಬಲವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕಾನೂನಿನ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಕಾರವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೋಲಿಸರು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕಾನೂನಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪೋಲಿಸರು ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ರಕ್ಷಣೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಪೋಲಿಸರ ಕಾರ್ಯವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಕಾನೂನುಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಏಳಿಗೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಯಾವುದೇ ಒಪ್ಪಂದವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಹಿಂಸೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಶಾಂತಿ, ಅಹಿಂಸೆ, ಕರುಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇವು ಪರೋಕ್ಷ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಿನಾ ಕಾರಣ ಹಿಂಸೆಯು ಜರುಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಿ ತಪ್ಪುಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂಸೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ. ದೈವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕನು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟದ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ರಕ್ತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪುರೇಷೆಗಳೇ ಭಿನ್ನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ. ಅದರರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲೀವಿಸ್‌ಗೆ ಬರಹದಾಚೆಗೆ ಇರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆ ಸಂಬಂಧವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಮಿಲಿಟರಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಖರ್ಚನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಖಕರವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶನವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಫೋಟವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ವಾತಾವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು

ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸರಕಾರವು ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಣಿಸಿದೆ. ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಆಕರಗಳು ಬೀರಿರುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ತಾಪತ್ರಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದರ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ನಿಜವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರವು ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮಾನವೀಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಕುಪಿತರನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನೋಡುವುದೂ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನ್ಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳು ತಾನು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಜೈಲುಗಳು, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಅಹಂಕಾರವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಕೈದಿಯನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಸಂದೇಶವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾನೂನುಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೈದಿಗಳನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೈದಿಗಳು ಎಂದು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಮಾತು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನೀತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾನೂನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾನೂನನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಕೊಲೆಗಾರನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವವಾದ ಕೆಲವು ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿ ಇದ್ದರೆ ಸರಿ ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೆ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅದುವೇ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು ಎಂದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ

ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಬಂದವು. ಹಾಗೂ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಭಾವಿಸಿತು. ಈಗ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕೆಲವು ವಾಖ್ಯೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ಬಂದವು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹೊಸ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಹಾಗಿರುವ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಬಂದವು. ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ಬಾರ್ಬರಿಕ್ ಆದ ಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಬಂತು. ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಈಗ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದದ್ದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಈಗ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಯಾವುದು ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅದರ ಪರಿಕರ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬಂದವು. ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಅಂಶಗಳೂ ಬೇರೆಯಾದವು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾನೂನುಗಳು ಯಾಕೆ ಇವೆ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆಯೇ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಕಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವು ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗೆ; ಅದರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿವಿಧತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕೂಡಾ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ದಂಡದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊಲೆಗಾರರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಕೊಲೆಯ ರೀತಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಆದರೆ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದವು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿತ್ತು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೊಲೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮೋಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಡಿಗೆ ಕೊಲೆಗಾರರು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಿತರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕೊಲೆಗಾರರು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ದೇಹವನ್ನು ಅವರು ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸೈಲಂಟ್ ಕಿಲ್ಲರ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಕೊಲೆಯನ್ನು

ಮಾಡುವವರು ಯಾರೋ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವವರು ಯಾರೋ? ದುಡ್ಡಿಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಕಾನೂನು ಮೂಲಕವೇ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಬರೀ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತಸ್ಥಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಲೆಯು ನಡೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಬಂದಿವೆ. ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಕೊಲೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಕೊಲೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಜೈಲಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೊಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಈ ಜೀವನವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಯುವವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದೂ ಭಾರೀ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಒತ್ತಡವು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ ಕೊಲೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒತ್ತಡವು ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯುನ್ನು ಸಮಾಜವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಮಾಜವೇ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕಿರಿಕಿರಿಯೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾನೂನುಗಳು ಬಿಗಿಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪೋಲಿಸರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಸಂರಕ್ಷಕರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗವು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪೋಲಿಸರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯೂಹವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡೆತನವೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಡವರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಡವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಡವರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕಷ್ಟದಾಯಕವಾಗಿರುವುದೂ ಹೌದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಲೆ ತಗ್ಗಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಡವರು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಅವರು ವರ್ಗದಿಂದ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅವಮಾನವು ಜೊತೆಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ಅತ್ಯಂತ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯು ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಅದು ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಅದು ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಹಿಂಸೆಯು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ನ್ಯಾಯ

ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಕಾನೂನು ಎಂದಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ಕೋರ್ಟ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಯಾವುದು ಸಾಬೀತು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಬಡವರು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. "ಅದು ಸಾಕವ್ವಗೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಅರುವಾಯ್ತು. ಆಮೇಲ ಅವುಳು 'ಅಯ್ಯೊ ಅಯ್ಯೊ' ಅಂದುಕೊಂಡದ್ದು ಯಾರ್‍ಗೂ ಕೇಳಿಸಲಿಲ್ಲ, ಕಾಳಣ್ಣ ಕುಂತೆವ್ನು ಎದ್ದು ಸಣ್ಣಯ್ಯ ನಿಂತವ್ನು ನಡ್ಡು ಆ ಹುಂಜನ ಹಿಡಿಯಲು ತೊಡಗಲು ಅವುರೊಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿದವರೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡರು. ಸಾಹುಕಾರರು ಒಂದು ರುಪಾಯಿ ನೋಟ ತಗದು ಮಡಿಚಿ ಸಾಕವ್ವನಿಗೆ 'ತಗೋ ಮುದ್ಕಿ... ಎಲೆ ಅಡುಕೇಗೆ' ಅಂದರು. ಸಾಕವ್ವ 'ಅಯ್ಯೋ ಬ್ಯಾಡಿ ಸ್ವಾಮಿ, ಅಯ್ಯೋ ಬ್ಯಾಡಿಕಾ ನನ್ನಪ್ಪ' ಅನ್ನುತ್ತ ಈಸಿಕೊಂಡಳು.

ಇತ್ತ ಆ ಹುಂಜನ ಹಿಡಿಯಲು ಒಂದು ಗುಂಪೇ ಆಗಿ, ಆ ಹುಂಜ ನಡೆದರೆ ಈ ಗುಂಪೂ ನಡೀತ, ಆ ಹುಂಜ ನೆಗೆದರೆ ಈ ಗುಂಪೂ ನೆಗೀತ, ಹಟ್ಟಿ ತುಂಬ ನೆಗದಾಡಿ ಕುಣಿದಾಡಿ ಕೊನೆಗ ಆ ಹುಂಜನ ಕಾಲ್ಗ ಹಗ್ಗ ಬಿದ್ದು ಅದು ಜೇಪಿಗೆ ಬಿತ್ತು. ಆ ಜೇಪು ಧೂಳೆಬ್ಬಿಸುತ್ತ ಬರ್‍ರ್ರೊ ಅಂತು. ಜೀಪು ಬುಟ್ಹೋದ ಆ ಧೂಳು ಬೀದಿ ಒಳಗ ಆಡುತ್ತಿತ್ತು." (ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ದ್ಯಾವನೂರು ಹಾಗೂ ಒಡಲಾಳ, ೨೦೧೧, ಪುಟ. ೧೧೩.) ಅವರು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಹಂಚಿದ ಕ್ರಮ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಇವೆ. ಅವರ ಜೀವನವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾನೂನು ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ಜಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ದುರಂತ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ರಾಜನೇ. ಅವನು ಅಂತಿಮವಾದ ಅಧಿಕಾರಿ. ಅವನ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ನೀಡುವವರು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು. ಈಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತೀರ್ಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಅಪರಾಧ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ನವೀಕರಣಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕವಾದ ಅಪರಾಧಗಳಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಕಾನೂನನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರ ದಂಡವೆಂದರೆ ಅದು ನಿಯಮವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟ ಪಡುವವರು ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಬಡವರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರು. ಅವರು ಎದುರಿಸುವ ಕಷ್ಟವೂ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಕುರಿತು ಯಾರೂ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಣ್ಣ ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಈಗ ಕರಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳು ಬೀದಿಗೆ ಬೀಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾರು ಹೊಣೆಯಾಗಬೇಕು ಎಂದೂ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ, ಲೈಂಗಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ, ಅನ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅನ್ಯರು ಸರಿಯೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಜೃಂಭಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು

ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾವು ಮತ್ತು ನೋವುಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಉಗ್ರಗಾಮಿತನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಫೀಮ್ ಈಗ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಉಳಿವಿಗೆ ಬಲಿದಾನ ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕೆ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅನ್ಯವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯವನ್ನು ಸಂದೇಹದಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈಗ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ದಮನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಗೂಢತೆಯೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಗಳು ಪ್ರಚೋದನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಯಾರು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರೂ ಕೂಡಾ ಅಪರಾಧಿಗಳೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನೋಟಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಈಗ ಬದಲಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಧತೆಯು ಇದೆ.

ಈಗ ದಂಡನೆಯು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದೆ. ಈಗ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ದಂಡದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಸತ್ವವನ್ನು ಈಗ ಮೈಯ ಗಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಯು ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಪರಾಧವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ: ಒಂದು ದೈಹಿಕ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾನಸಿಕ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ವ್ಯಾಜ್ಯವೂ ಈಗ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಲ್ಲೆಯನ್ನು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆಯು ನಡೆಯುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಹಕ್ಕುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಈಗ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತಾಡುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಹಕ್ಕು. ಅದನ್ನು ದಮನ ಮಾಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಟಿಲವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ದಮನ ಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಮಾತನ್ನು ದಮನಮಾಡುವ ಯತ್ನವು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ತಿನ್ನುವ ಹಕ್ಕನ್ನೂ ಕಸಿದು ಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲಾವಣೆಯನ್ನು ಈಗ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಈಗ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಾವುದು ಅಪರಾಧವೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಈಗ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸತ್ವ ಗಳು ನಮ್ಮ ಗಣನೆಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಈಗ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಅದರಿಂದ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಬೇರೆಯಿದೆ– ಬಡವರಿಗಿಂತ ಶ್ರೀಮಂತರೇ ಯಾಕೆ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಆಗಿದ್ದಾರೆ? ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ನೋವಿಗೆ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತಾನು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬಂದರೆ ಅದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಭಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ನೀತಿ

ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಡೆ ಗಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಯ ಕುರಿತು ನಾಗರಿಕರಿಗೆ ಭಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಸಮಾಜದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರವಾಗುವುದೂ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಸಾರುವುದು ಕೂಡಾ ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಈಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಜಾರಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜೆಯಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮರಳಿ ಬರುವಂತೆ ಕೈದಿಗಳಿಗಳಿಗೆ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನು ಪರೆಡ್ ಮಾಡಿಸುವುದೂ ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಅವರನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಶಿಕ್ಷಕರ ಕೆಲಸವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಔಚಿತ್ಯವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಾಕ್ಷ್ಯವೂ ಈಗ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಪರಾಧಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ದಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಹಿಂದಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ. ದಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಈಗ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ನಡೆ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಈಗ ಗಮನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧಿಯು ನಡತೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೋರ್ಟ್ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಹಿಂಸೆಯು ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಸಹಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಆಗ ಹಿಂಸೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. "... ಧಾರವಾಡದ ದಂಡು ನರಗುಂದದಾಗ ಇನ್ನೂ ಇತ್ತಂತ... ಬರೇ ಸಂಶಯದ ಮೇಲೆ ದಿನಾಲೂ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರನ್ನು ವೆಂಕಟೇಶ ದೇವರ ಗುಡಿಯ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ನೇಣು ಗಂಬಕ್ಕೆ ತೂಗು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ... ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಂತ ಬಂದವರನ್ನ ಸಹಿತ ಹಿಡಿದು ಥಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ... ಪಟ್ಟೇಗಾರ ಓಣಿಯೊಳಗ ಪ್ರತಿಮನೆಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಂತೆ ಗಂಡಸರನ್ನ ಒತ್ತೆಯಾಳಾಗಿ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದರಂತೆ... ದಿನ ಬಿಟ್ಟು ದಿನ ಸಂಕವ್ವನ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಯಾರಯಾರದೋ ಅಪರಿಚಿತರ ಹೆಣ ತೇಲುತ್ತಿದ್ದವಂತೆ... ನವಲಗುಂದದ ಮಹಲಕರಿ ಕೈಕೆಳಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತು ಜನ ಪೋಲಿಸರ ತುಕಡಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದರಂತೆ... ಅಣ್ಣೀಗೇರಿ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡುರಾತ್ರ್ಯಗ ಕೊಳ್ಳೀದೆವ್ವಗಳಂತೆ ಯಾವ ಯಾವದೋ ಸೈನಿಕರು ಇತ್ತಿಂದತ್ತ ಅತ್ತಿಂದಿತ್ತ ಹಿಲಾಲು ಹಿಡಿದು ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ದೌಡಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ... ಹಳ್ಳದ ಮಠದ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬಂಡುಕೋರರಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಕೊಟ್ಟಾರಂತ ಕೇಳಿ ಮಠ ಎಲ್ಲಾ ಝಡತಿ ಮಾಡಿಸಿದ್ದರಂತೆ... ಇಡೀ ಮಠಕ್ಕ ಪೋಲಿಸು ಕಾವಲು ಹಾಕಿದ್ದರಂತೆ... ಹತ್ತಿ ಬಿಡಿಸುವ ಕೂಲೀ ಮಂದಿ ಹೆದರಿ ಗುಳೇ ಕಟಿಗೊಂಡು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ದಾರಿ ಸಿಕ್ಕಲ್ಲಿ ಓಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರಂತೆ... ಹಂಗಾಗಿ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಶುಭ್ರ ಹತ್ತಿ, ಬಿಡಿಸುವವರಿಲ್ಲದೇ ಹಾಳಾಗಿಹೊಗಿದೇಯಂತೆ'.

ಹೀಗೆ ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಸುದ್ದಿ. ಭೀತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸುದ್ದಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ರೀತಿ ಮೈನವಿರೇಳಿಸುವ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಪರಂಪರೆಯೇ ನಡೆದಾಗ ಇಷ್ಟೇ ಸಾಲದೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ಈಗ ಉತ್ತರದಿಂದ

ನರಗುಂದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಸೆರೆಸಿಕ್ಕ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸವಾರರು! ಎಲ್ಲ ಸೇರಿ ವಯೋವೃದ್ಧ ಜರ್ಜರಿತ ದೇಸಾಯರನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಕಂಗೆಡಿಸಿದ್ದವು." (ಶ್ರೀನಿವಾಸ ವೈದ್ಯ, ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ, ೨೦೦೪, ಪುಟ. ೮-೯)

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ವಿವರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕತೆಯು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳು. ಹಿಂಸೆಯು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಹಿಂಸೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಗೆ ನಾನಾ ರೂಪಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಗಳು, ಚಿತ್ರಗಳು, ಜಾಹೀರಾತು, ಧ್ವನಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಿರುಚಾಟಗಳು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಸಿನಿಮಾಗಳು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಲೋಗನ್‌ಗಳು ನಮಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಚಿತ್ರಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಿಂಸೆಗಳು; ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ತಂದುಕೊಡುವ ದುಃಖಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಒಂದು ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೋಚಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಯಾವೆಲ್ಲ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಇವೆಯೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ಯಾಸಿಸಂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಕೌರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಂದೆ ತಂದಿತು. ಪ್ಯಾಸಿಸಂ ಒಂದು ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುಂಠಿತ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿತು ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ಯಾಸಿಸಂ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರೂರವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಭೌತಿಕ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧಿಭೌತಿಕವಾದ ಯಾವ ನೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಅದರ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾನ್ಯವಾದ ಮಾತು ಕೂಡಾ ಸಾಕಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ಯಾಸಿಸಂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ವಿದ್ರೋತ್ಮಕವಾದ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಪದ್ಧತಿಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದ ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಸ್ವಭಾವವೂ ಇದೆ. ಅದು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಲೋಕದ ನಡವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕ ಪದ್ಧತಿಯು ಈವತ್ತು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಈಗ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಯಾವುದು ಯಾಕೆ ಈಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಗ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಪದ್ಧತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಧರ್ಮವು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅದರ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ. ಕೆಲವು ನೈತಿಕತೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಅದರ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಯಾರೂ ತನ್ನದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಯಾರ ಗುತ್ತಿಗೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದು ಹೇಗೆ ಮೂರ್ತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕರ ಆಲೋಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅದು ಬಂದಿದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಸಾರ ರೂಪವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಲೋಕವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಅಮೂರ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಒಂದು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು ನೀತಿಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ.

ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಹ್ಯೂಂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅನನ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಯೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳ ಇರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಒಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕಗೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಹ್ಯೂಂ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಏನಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಒಂದು ಅಲಿಖಿತವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ವಾದವೆಂದರೆ "ಏ" ಎನ್ನುವವನು "ಬಿ" ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿಯು ಏ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ನಡವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏ ಮತ್ತು ಬಿ ಎನ್ನುವವರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯಾದರೂ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಆಲೋಚಿಸವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡವಾಗಲೂ ಇದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ದೇವರು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು

ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹ್ಯೂಂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ತರ ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದೇವರು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ನಮಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನು ನಮಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಇರುವ ಏಕೈಕ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತೀರ್ಮಾನವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ಥರ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಬಂಧನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವುದು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಶಕ್ತಿ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಲರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಂತಿರುವುದು ಕಾರಣದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ. ವಸ್ತು, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಇದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನೀರಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಯವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ತರ್ಕವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಇತರರು ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಉಳಿದದ್ದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಲಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಸ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಅದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವಾಗ ಹೊಸದಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು. ಅದು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುವುದು ಮೂಲತಃ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ನಾಯಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಎಂದಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಬಾಹ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಹೂ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವರಣೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್

ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗಣಿತವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ಇದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಒಂದು ರಚನೆಯು ಹೌದು. 2+ 1= 3. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 1+2= 3 ಇಲ್ಲಿ ಇದು ಮೂರು ಯಾಕಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಯಾರೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. 3 ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನ. ಅದನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 1 ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಉತ್ತರವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಾವು 1 ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಆಧಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕೂಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೂರು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಾಲ್ಕು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಆದರೆ ವಿವರಣೆಯು ಅನುಭವದ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕವೇ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಸಹನೆಯು ಇಲ್ಲ. (ರೌಂಟ್, ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್) ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಿದ್ದಾನೆ. ನಿಯಮಗಳು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವೂ ಕಾರಣ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು, ಬರಹ, ನಡಿಗೆ, ಅಡುಗೆ, ಊಟ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನೈತಿಕವಾದ ಕಾನೂನುಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಋಣಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ನಮಗೆ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಯೋಚಿಸದೆ ಅದನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದರೆ ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಈ ವಾದವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ವಾದವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಆಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಲುಕಾಕ್ಸ್, ಸೋಲ್ ಅಂಡ್ ಪಾರಂ) ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯೇ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಕೂಡಾ ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಒಳನೋಟವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊದಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳು ಕೂಡಾ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಒಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಒಪ್ಪದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ನೈತಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಡುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದನ್ನು

ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ವಾಸ್ತವವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಕಾಂಟ್ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಭಿರುಚಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಲೆಯು ಕಲೆಯೂ ಹೌದು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಕಲೆಯನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಸುಂದರವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಉನ್ನತವಾದವಾದ ನಿಯಮವೂ ಇದೆ. ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಅಮೂರ್ತವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯ, ಅದರ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಗೆ ಇರುವ ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಂವೇದನೆಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ನಾವು ನೀಡುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ರೂಪಕದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯೂ ಆಯಿತು.) ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಗುಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗವು ತನ್ನದಾದ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಸ್ಯವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ, ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗ ಮುಂತಾದ ಮಾದರಿಗಳು ನಮಗೆ ಸಹಜವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪಗಳೂ ಕೂಡಾ ಆಗಿವೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ.

ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶಿತ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಸುಖವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೂ ಅದು ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ಸುಖವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಗುರಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಖುಶಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸೌಂದರ್ಯವು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವುದು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪಕ್ಷಪಾತದ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು ನಮಗೆ ಖುಷಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಪಥ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಭಿರುಚಿಯು ಕೂಡಾ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ

ಜೊತೆಗೆ ಮಾಧ್ಯವ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಕತೆ. ನಿಸರ್ಗವು ಸುಂದರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಚಿತ್ರದಂತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ ಆದರೆ ಇವರಡೂ ಮನಸ್ಸಿನದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಒದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎರಡು ಥರ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ಗಣಿತದ ಮಾದರಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಶಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ. ಗಣಿತದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಲ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಸ್ತಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥಶಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸೀಮಾತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಅಂದರೆ ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಒಳನೋಟವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ದೇವರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮತ್ತು ನಾವು ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಯತಿವಾದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದುಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೇ ಹೊರತು ದೇವರ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಬಿಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ನಿಸರ್ಗದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗದ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಗ್ರವೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಅದು ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವು ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ನಿಸರ್ಗವು ಆಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೀರುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಯಕೆಯು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ್ನು ಬಯಸುವುದು ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದದ್ದು. ಧಾರ್ಮಿಕರು ಇದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಕಾಂಟ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಕಥನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಣ ಮತ್ತು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕಾಂಟ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದು ಖುಶಿಯಾಯಿತು ಅಥವಾ ಖುಶಿಯು ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ಬರೀ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕದೆ ಹೋದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ಹಾಗೆ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಭೌತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವದು ಅದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಗಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅನುಭವದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಸ್ವಂತದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದರೆ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ತರಹ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವಲಂಬಿತರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರರು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಂಧನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರೂ ಆಗುವುದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸುಖವನ್ನು ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ನಿಯಮವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. (ದಿ ಎಕಾನಿಮಿಕ್ ಅಂಡ್ ಫಿಲಾಸಫಿಕಲ್ ಮ್ಯಾನುಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟ್ 1974 ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಹೆಗೆಲ್ಸ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಇನ್ ಜನರಲ್) ಹೆಗೆಲ್ ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನು ಸ್ವಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ಸಾರ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೆಗೆಲ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣ, ಸ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೂಗು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಯಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. (ಅದೇ) ಸ್ವಂತವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳವಂತಹುದು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಉಂಟಾಗುವುದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮೂಹದ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ನಮಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹಾಗೂ ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಆಗುವಿಕಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಏಕ ಮುಖವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತವಾದವು ಬರೀ ಒಂದು ದ್ರುವೀಕರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಧ್ರುವೀಕರಣವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ನಾವು ಬದುಕುವ ನಮ್ಮ ನಿಜಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಯೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡವೂ ಆಗಿದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳು ಹಾಗೂ ಯಾವ ಬಯಕೆಯು ಕಾರ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಪಡೆಯುವ ಸಂತೋಷವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಗಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಒದಗುವ ಖುಶಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುಕತೆ ಎಂದೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪುರಾಣವೆಂದೋ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಇಂದ್ರಿಯ)

ಸಾರ್ತ್ರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ

ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾರ್ತ್ರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭರವಸೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕು– ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೇ ಕಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೇ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಅದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಕಲೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬರವಣಿಗೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ವಿಮಾನಯಾನವಿದ್ದ ಹಾಗೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಘೋರ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಬರೆಯಲು ಅವರದೇ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕರು(ಲೇಖಕರು) ನಿಜವಾದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆ ಬರವಣಿಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ನಿಜ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಏಕಮುಖವಾದುದಲ್ಲ ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾರ್ತ್ "ಬಹುವಿಧದ ಸಂಬಂಧ"ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳು ಕೂಡಾ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾರವು. ಕಲೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಸಕ್ತಿ. ನಾವೆಲ್ಲಾ ಕಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ. ಕಲೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ದ್ಯೋತಕವೂ ಹೌದು. ಕಲೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಅನುಭವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳು ಇದ್ದಂತೆ. ಆದರೆ ಅವು ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವುದು ಭಾಷೆ, ಉದ್ದೇಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಂದ ಕಲೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬರಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ, ಮಾತು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಏಕಕೇಂದ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ನೀತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಗಾತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಸುಖಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅನೇಕವು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟುಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ವನಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಇವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಾರಣಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗವೂ ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನೇಕರು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಗರು, ತಮಿಳರು, ರೋಮನ್ನರು, ಇತ್ಯಾದಿ ಕರೆಯುವಾಗ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ್ದು ಇದು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ಎಂದು ಹೇಳಿತು ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡನಲ್ಲಿಯೂ

ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಇದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಇದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂದವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾವು ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ಸಂಬಂದಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿದ್ದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕೂಡಾ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು. ಅದು ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವು ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಿನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬರೀ ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬದಲಾಗಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಫ್ರಾಂಕ್‌ಫರ್ಟ್ ಲೇಖಕರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು.

ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಬರೀ ನೋಟವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಧ್ವನಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಾರಭೂತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ತಪ್ಪಾಗಿ ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಿನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಖವಾಡವು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡವಾಗಲೇ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಿನಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಬಿಂಬಿತವೂ ಆಯಿತು. ಅವರು ತಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಸಿನಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕರು ಇನ್ನು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇಲ್ಲ, ನಾನು ನೋಡುವಷ್ಟು ನೋಡಿದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದವರು ಇನ್ನು ಏನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಉಳಿದವರಿಗೆ ತಾನು ಬಹಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಇನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ಒಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಿನಿಕರು ವಿರೋಧಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಿನಿಕತೆಯು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಕ್ಲೈಬ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು

ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಡರ್ನೊ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸತ್ಯದ ಪರವಾಗಿರುವ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಭ್ರಮೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸಿನಿಕರು ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಣವು ಯಾವುದು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯಗಳು ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ನಿಜದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಣವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೆಸೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಗಳು ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಶ ಮತ್ತು ಹಣವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೋಡಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ದೇಶದ ಅಧಿಕಾರಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಳೆಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ದೇವರು ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವಾರಸುದಾರರು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡವರು ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಚೋಮನಂಥವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ರಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ರಚನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಚನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಗಿದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವುಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆಯದಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಿನಿಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಪ್ಪಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ

ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ತಪ್ಪಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ತಪ್ಪು ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರೂರ ಆದ ಗುಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕರು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರೂರ ಗುಣವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಕ್ರೌರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಹಿಂಸೆಯ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಬಹುದು. ವಸ್ತು ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ರಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ರಚನೆಯಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದ್ದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಿನಕಲ್ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಇರುವುದು ತನ್ನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಲಕಾನ್ ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನದು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯು ಆಂತರಿಕವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ವಿಧಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ.

ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಂತರಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಳು, ಸಿಟ್ಟು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಇರುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ಆಂತರಿಕವಾದನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಳುವುದು ಮತ್ತು ಸಿಟ್ಟು ಮಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಇವುಗಳು ಹೊರಗೆ ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸಿನಿಕರು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕರು ತಾವು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮಗ್ನವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತ ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಯಾರು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅವರು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ

ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಭೌತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅದರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಹಣವೂ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಪತ್ತು. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತ ಅದರ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜದ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಣಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪವಾಡವಲ್ಲ. ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಖರೀದಿ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಆದರೆ ಬರೀ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ.

ವಸ್ತುವನ್ನು ಖರೀದಿ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಹಣವನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಖರೀದಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಲೆಯೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹಣಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಣವೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಂತರ್ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಹಣವಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಿಗದಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಸ್ತಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಪಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧಾರವೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳ ಗುಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಆಳು, ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ತಳಕನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಬಂಧಗಳು ದೂರವಾದಂತೆ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರು ಪರಸ್ಪರ ಅಪರಿಚಿತರೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾಫ್ಕಾನ ರೂಪಾಂತರವು ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನು. ಒಂದು ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಪರಿಚಿತವಾದ ನೆಲೆ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸದೇ ಇರುವುದೂ ಎರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದು ಆಗದೇ ಹೋಗುವುದೂ ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಕಿರಿಕಿರಿಯೂ ಹೌದು. ಬಯಕೆಯು ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ರಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ರಚನೆಯಿಂದ ರಚನೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಗಳೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಮನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಗಳು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತ. ಕಳೆದುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ನಾವು ವರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ನಂಬುವುದು ಬೇರೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವಾದವು ಕೈಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕೆಲವರ ದೂರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವಾದವು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಸರಳೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವತ್ತೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಂಧಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಚಲನಶೀಲವೂ ಆಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ವದ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆಯು ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಪರಸರವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿಯು ಇರಬಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಇರಬಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕನು ಬದಲು ಆದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

ಕಮ್ಯೂನಿಸಂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಮರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಾನೂನು ಮೂಲಕ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ನವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಈವತ್ತು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ. ಅವರೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಲಾಭ ಗಳಿಕೆಯ ಕಡಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ತಮ್ಮ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳು ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವಾದದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಅಂದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಸೂಚಕಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಶಾಂತಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಮನುಷ್ಯರ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕರು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಈ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹೋರಾಟಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯು ಆಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಹೋರಾಟಗಳು ಮೂಲತಃ

ಕೆಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಅಡಗುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಟ್ಟಿನ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಹೋರಾಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕೆಲವು ಹೋರಾಟಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಪರಿಸರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರವನ್ನು, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ರೂಪವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅದರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿದವರು ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. ಆದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಯಾವುದನ್ನು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಬರೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಹಲಿಗೆ ಜೋಡಣೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳೇ ಮೇಜು ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಹಲಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೋಡಣೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವವರು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಣ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬರೀ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಪದವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಅದು ಅನರ್ಥವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಕುತೂಹಲವೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು.

ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅನುದ್ದೇಶಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅನೇಕರು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವುದೂ ಅಂತಲೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿವರಣೆಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಂಗವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಕೃತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವವರ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಒಂದು ಸತ್ಯವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದವೆಂದರೆ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಬರೀ ಒಂದೇ ಉಪಯೋಗವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಗುವೊಂದು ಸಂತೆಯಲ್ಲೋ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲೋ ಕಳೆದು ಹೋದರೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಆ ಮಗುವುದು ಗೋಧಿ ಬಣ್ಣ, ಸಾಧಾರಣ ಎತ್ತರ, ಕುತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಚ್ಚೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳು ವಿವರಣೆಗಳೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು : ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡುವಾಗ ಅವನ ಕುತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಚ್ಚೆಯು ಇದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಹೆಸರು ಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಸರು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುವೇ ಸತ್ಯವೆಂದೋ ಅದುವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದೋ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಜು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಒಂದು ಗುರುತು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಕಾನ್

ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಹಾಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾರರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉದ್ದೇಶಿತ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವ ಇದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುವುದು ನಿಜ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಂಕೇತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಸೂಚಕನು ಇರುತ್ತಾನೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಕತೆ, ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಚಕನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಸೂಚನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅರ್ಥ ಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಅರ್ಥದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥದ ಅನುಭವ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಅವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾಡುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾರು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ದೇಶವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಸೂಚಕನು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಿಲುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರು ಹಾಗೂ ಸೂಚನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬಲಪಂಥೀಯರು ಇರುವುದುನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆಯುವವರು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು. ಅವರು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅನ್ಯವನ್ನು ಅದು ಗುರಿತಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜನರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಘನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಾನು ಇದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ನಾನು ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ನೇರವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯು ರೋಚಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವುದು ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ದೂರ ಹೋಗುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಜಾಗಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಖುಶಿಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭ್ರಮೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತ, ಕಲ್ಪನೆ, ವಾಸ್ತವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ರಚನೆಯು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆಗ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಎರಡೂ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎರಡರ ಕಲಬೆರಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಗ್ರಾಮ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತಗಳ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಆದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಅದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೆ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಗು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ತಿಳಿವು ಬಂದಾಗ ಮಗುವು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಎರಡೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವಿಷಯವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪರಿಸರವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಶುರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನೈತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಅನ್ನವಾಗ ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನೋವು ಇದೆಯೇ ಎಂದೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವು ಎನ್ನುವುದು ಭಿಕಾರಿಗೂ ಇದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನಿಗೂ ಇದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಸಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಂಚ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಡಿ ವೈದ್ಯರು ದೇಹವನ್ನು ನಾಡಿಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ನೀತಿವಂತರು ದೇಹವನ್ನು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ. ನೀತಿಯು ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಊಟವನ್ನು ಆಡಿದ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಸಹಜ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನಂತರವೇ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಿವೇಕವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಧನ ಎಂದು ಪ್ಲೆಟೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗದು ವಾಸ್ತವ. ಅದು

ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಪುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವೂ ಹೇಗೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಸಂಭೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಭೋಗದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಗುಟ್ಟುಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಇದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಸೂಚನೆಯು ಇದೆ.

ಪರ್ಯಾಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾಂಗವು ಕೂಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಧಕಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಉಳಿದ್ದದ್ದು ಅನಂತರದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಜನರ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನದೇ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಆಂಟನಿಯೋ ನೆಗ್ರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುವುದು ಅನುಷಂಗಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋದಿಸಲು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದ ಹಳೆಯ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ನಾವು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಂವಿಧಾನ ದತ್ತವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಸೂಚಿಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ.ಜನರು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಇದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು

ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂವಿಧಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಆನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಗುಣಗಳು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಅವರು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅದು ಸಂವೇದನಾರಹಿತವಾದ್ದು ಆಗಿದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಸಮತೋಲನ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣದ ರೇಖೆಯು ಇದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

"ರಾತ್ರಿ 12ಕ್ಕೆ ಪೊಲೀಸರು ಬಂದು ಎಬ್ಬಿಸಿ ಸ್ಟೇಷನ್‌ಗೆ ಕರ್‍ಕೊಂಡು ಹೋದ್ರು. ಏನು ವಿಷಯಾಂತ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಹೇಬ್ರು ಕರೀತಾರಂತ. ಕರ್‍ಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಬೆಳಿಗ್ಗೆವರೆಗೆ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ಸ್ಟೇಷನ್‌ನಲ್ಲಿರಿಸಿದ್ರು. ಎರಡು ದಿನಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಇನ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟರ್ ಕೊಲೆ ಕೇಸಲ್ಲಿ ಫಿಟ್ ಆಗಿದ್ದೀನಂತ ಹೇಳಿದ್ರು. ಹುಲಿಕೆರೆಯ ಕುಮಾರು ಎಂಬಾತ ಕೊಲೆಯಾದವನು. ಕಸ್ಟಡಿಗೆ ಬಂದಾಗ 'ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ್ದು ನಾನಲ್ಲ' ಅಂತ ಹೇಳಿದೆ. 'ಸತ್ತು ಹೋದವನ ಮನೆಯವರನ್ನು ಕೇಳಿ. ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ್ರೆ ಏನೇ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ರೂ ನಾನು ರೆಡಿ' ಅಂತ ಹೇಳಿದೆ.

'ತಮಟೆ ತಗೊಂಡು ಸಾರಲಾ?' ಅಂತ ಪೊಲೀಸರು ಕೇಳಿದ್ರು. ಇಷ್ಟೇನಾ ಹಣೆಬರಹ ಅಂತ ಸುಮ್ಮನಾದೆ. ಇದಾದ ಎರಡು ದಿನಕ್ಕೆ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದೋರು ಬಂದು ಶರಣಾದರು. ಅದ್ರೂ ನನ್ನನ್ನು ಮಂಡ್ಯದ ಜೈಲಿಗೆ ಬಿಟ್ರು. ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ ತೊಳಿತೀರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ನಾನವಂತೂ ದೂರವೇ. ಮೈಯೆಲ್ಲ ಜಿಡ್ಡಾಗಿತ್ತು. ಪೊಲೀಸರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ರಾತ್ರಿ ಏಳು ಗಂಟೆಗೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿದ್ರು. ಅದೂ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ನಂತರ. ಸಹಕೈದಿ ಗೆಜ್ಜಲಗೆರೆಯ ಸಿದ್ಧಾಜು ಜೊತೆಗೆ ಕರ್‍ಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಊಟ ಮಾಡಿಸ್ತಾ ಇದ್ರು." (ಗಣೇಶ ಅಮೀನಗಡ, ಕೈದಿಗಳ ಕಥನ, 2008, ರಾಮದಾಸ್, ಜೈಲಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಬರಲಿಲ್ಲ; ನಾಟಕದಿಂದ ಬಂತು, ಪುಟ. 19.)

✦

ಅನನ್ಯತೆ, ಸಮಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ

❖

"ಯಂತ್ರವು ಮಾನವನ ಬಿಡುವಿನ ವೇಳೆಯನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಬದುಕಿನ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವನಿಂದ ಬದುಕನ್ನೆ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಗುರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅಲೆದಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಯಂತ್ರಯುಗವು ಮಾನವನಿಗೆ ಹಿಂದೆಂದೂ ಗೊತ್ತಿರದ ಸಮಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ.

ಯಂತ್ರವು ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲಡೆ, ಹಗಲೂ ಇರುಳು, ಇಡೀ ವರ್ಷ ಟಿಕ್ ಟಿಕ್ ಎಂದು ಸತತವಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಅಳೆಯುತ್ತಾ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿದೆ. ಸಮಯದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂವೇದನೆಯಿಲ್ಲದ, ವರ್ಣವೈವಿಧ್ಯವಿಲ್ಲದ, ಋತುಮಾನಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದ ಗಡಿಯಾರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತ, ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತ ಭೂಮಿಯ ಪರಿಭ್ರಮಣದ ಅವಧಿಯ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಗಡಿಯಾರ ಮತ್ತು ಕ್ಯಾಲೆಂಡರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲವು ಲೋಕಾತೀತ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯನೂ ಬದುಕುವುದರಿಂದ ಅದು ಮಾನವಾತೀತ ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದ ಈ 'ಕಾಲ' ಮಾನವನಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಸದಾ ಅಳೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಸೀಮಿತ ಸ್ಥಿತಿ ಹೇರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅದೇ ಕಾಲದ ಏಕತಾನತೆ.

ಯಂತ್ರದ ಕಾಲವು ಲೋಕಾತೀತವಾದರೂ, ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಅದು ಸಿಗದಿದ್ದರೂ (ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೊರತು) ಅದು ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಅದು ಬಣ್ಣ, ಋತುಮಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಸ್ವರದಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಪಾತಕಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸಂಭವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆತ ಪಾತಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪುನರಾವಲೋಕಿಸುವ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಯಂತ್ರ ಜನಿಸಿ, ಬದುಕಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಮಿಲಿಯ–ಮಿಲಿಯ ಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಂತ್ರ ಬಾಳಿದೆ. ಯಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, ಈ ಘೋರ ಪಾತಕಗಳು ನಡೆದ ಸ್ಥಳ–ಕಾಲ–ದೇಶ ಮರ್ಯಾದಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಪುನಾರವಲೋಕನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗದು. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬಯಸಿದರೆ ಅದೊಂದು ಅಚ್ಚರಿಯ ವಿಷಯ." (ಕೆ.ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ, ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗಾಂಧಿಯ ಸವಾಲು, ೨೦೦೬, ಪುಟ. ೫೩–೫೪.)

ಇದನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಾಲವು ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ, ಯಾಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಆಗುವಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ; ಅಭಿಪ್ರಾಯ ; ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತು, ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಅನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯತೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯವು ಅಲ್ಲ.

ಅದನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಅನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಹೊಸರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದವು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. 13ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. 18ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಯುಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೂ 19ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಮಾಜವಾದದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಿರಿಯುಚಲ್ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳೇ ಭಿನ್ನ. eric fromm - marx's concept of man 1961 milestones of thought fredrick ungar publing co newyork p67) ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಂತೆ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಭೌತಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ 'ಆಗುವಿಕೆ' ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಅನಿಶ್ಚಿತ ಮತ್ತು ಅತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಗುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದ ನಡವಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಭೌತಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಆಗುವಿಕೆಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಆಗುವಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗುವಿಕೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪನ್ನ.

ಪೂರ್ವಕರ್ಮದಿಂದ ಅಥವಾ ಜನ್ಮಾಂತರದ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p. 16) ನಾವು ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ. ಅವನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ : ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ (ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಅಂಡ್ ಡಿಫರೆನ್ಸ್) ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ, ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅವನು ಆಗುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಆಲೌಕಿವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ವಿಧಿಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಾಗೂ ಅದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆಗಿರುವುದು ಅಂದರೆ ಆಗುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಈ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ನಾನು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಯಾಕೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ

ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಆಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇವೆ. ನಾನು ಅಂದರೆ ನಾನು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ನಾನು ಅಂದರೆ ನಾನು ಎನ್ನುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನನ್ನತನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆ ಎಂದರೆ ಬಿಯು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಗಿಡವೆಂದರೆ ಗಿಡ. ಅದು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪದವಿದೆ. ಅದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟೀನಿಂದ ಬಂತು. ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ಥರ ಎನ್ನುವುನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅ= ಅ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮ. ಕ=ಕ ಅದು ಅ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ರಾಮ ಅಂದರೆ ರಾಮ. ಭೀಮನು ರಾಮನಲ್ಲ. ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮರಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದರ ಥರ ಮತ್ತೊಂದು ಎನ್ನುವಾಗ ನಾವು ಈ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ರಾಮ ಅಂದರೆ ರಾಮ ಎಂದಾಗ ನಾವು ಅವನು ಭೀಮನು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ರಾಮನು ಅದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲಚ್ಚ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ರಾಮ ಐತಾಳರ ಮೊಮ್ಮಗನಿದ್ದರೂ ಅವರ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಇರತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಮರದ ಹಾಗೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಅನನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ರಾಮ ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ರಾಮ ಐತಾಳರು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅನನ್ಯತೆಯು ಗುರುತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕೀಲಿಕೈಯೂ ಹೌದು. ರಾಮನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಲಚ್ಚ ಆಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅವನು ಆಗಿರುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಭಿನ್ನತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅವನು ಅಕಾರಣವಾಗಿ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳು ಆಗುವೆ. ಆಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ತನ್ನ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಏನು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಏನು ಮತ್ತು ಯಾರು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗುತ್ತಾರೆ ಯಾರು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಉತ್ತರಿಸಬಹುದು. ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆ ಅಂದರೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ದೇಸಾಯಿಯವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಭವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಯಂತ್ರಗಳು, ಸಂವಹನಗಳು,

ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ.

ನಿಧಾನವಾಗಿ ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸವು ಬದಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಬದಲಾದಾಗ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಮನುಷ್ಯನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಡಿದ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಮಾಡು, ಚರಿತ್ರೆ, ಅರಿಯವಿಕೆ ಇವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಅವನು ಒಬ್ಬನೆ ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಅಲ್ಲ, ಬಡಗಿಯು ನಾನು ಈ ಮೇಜನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಾನು ತಪ್ಪುಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಮರವು ಇತ್ತು ಬಡಗಿಯು ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ, ಕಚ್ಚಾಪದಾರ್ಥವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವೇ .ಅಂದರೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಈಗಾಲೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಕರವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿ ಎಂದು ಕರೆದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಅಲ್ತೂಸರ್ 1976 ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ್ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪು 43) ಆಗುವುದು ಯಾವುತ್ತೂ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p.18) ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ನಿನ್ನೆ – ಈವತ್ತು ಮತ್ತು ನಾಳೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p.10)

ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನ್ಯತೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ದೆವ್ವಗಳು ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಅರಿವು. ಯೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಇರುವದು ನಮ್ಮ ಅನನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಾಲಬದ್ಧವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೃದಯ ಅಥವಾ ಮೆದುಳಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆಗುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಬದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಬಾಹ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗುಣದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ನಿಯಮದ ಒಳಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಯಾವುದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಯಮಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅವು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅಂತರ್ಗತ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾರ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಬರೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಅಥವಾ ಬರೀ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯಲಾರವು. ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹೆಗಲ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಣಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅವನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕ ಅಂತರ್ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಏಕಪದ್ಧತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೆಗಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯರ ಶಕ್ತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಯಾರೂ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಸ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾರರು. ಅವು ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಸಂಘರ್ಷವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆದರ್ಶವಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿಂದ ಅವು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಜೀವನವು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಾವೆಲ್ಲಾ ದೇವರ ಮಕ್ಕಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತು ಒಂದು ಭಾನವೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ನಾವು ಸೋದರರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇವು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೇವರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ಇವು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಜನರನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ಬಾಹ್ಯ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅದು ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. Gramshi - Prison note book

ಸಾರ್ತ್ರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p. 16) ಅದನ್ನೇ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಕೆಲವನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವ ಹಾಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವು ಇದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲ. ದೇಸಾಯಿಯವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಗಲ್ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು

ಸುರಕ್ಷಿತವಾದ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗ ಸೂಚಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ದಾರಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಾನು ಮನುಷ್ಯನು ಆಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ತನ್ನತನದ ಅರಿವು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಚಲನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ನಾವು ಆಗುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನಂಬಿಕೆಯು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡತತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ್ದು. ಆದರೆ ಕಾರಣಗಳ ಯಗವು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ತರ್ಕದ ಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಅದರ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇವುಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಆಗಿರುವುದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಗುವಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗುವಿಕಯೆಯು ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾದ್ದು ನಿಜ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ದೇಸಾಯಿಯವರ ಗೌರೀಶ ಮೊದಲಾದವರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಧ್ವನಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಿರಂತರ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಗುವಿಕೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವಾಗ ಸರಿಯಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಶುರುಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ.

ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ರಸ್ತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಬಂಧನವಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕ್ರಿಯಶಾಲಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಯಾರೋ ಬರೆದು ಇಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಭೂತಕಾಲವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಒಬ್ಬರ ಭೂತಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ

ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮೂಹದ ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಿದು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳದ ಕಡೆಗೆ ಬೇಗನೆ ಚರಿತೆಯು ಬದಲಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅವನು ಸ್ವಯಂ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ.

ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿದೆ. ಆಗವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇವೆ. ನಾವು ಮಾತ್ರ ಕಾಲವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಾಲವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ವಿಧಿ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಆಶಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಅಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದು. ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಆಗುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದವನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಆವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆಯೇ ನಾವು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾರು ಏನಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಮುಂದೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಏನಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಅದು ಭೂತಕಾಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುವುದು ನಿಜ. ಆಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಯೋಜನೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಳೆದ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಭೂತಕಾಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದೂ ಬದಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಳೆದ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಅದು ಮಹತ್ವದ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಅಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದೆವು. ಕಾಲದ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಉಳಿದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಆದವು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆವು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಮುಂತಾದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು

ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದದ್ದು ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳ ಅನಂತರ. ವಾಸ್ತವವದ ಸತ್ಯವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಮುಕ್ತತೆ, ಕುತೂಹಲ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅನಂತರವೇ ಬಂದವು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ಆಯಾಮವೂ ಬಂತು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಿಕರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡವಾಗ ನಮಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಕ್ರಮವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡವಾಗ ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುನ್ ಒಂದು ಸಮೂಹದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಿನಿಮಾ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೆವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಈ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜಗತ್ತನಂತೆ ನಮಗೆ ಭಾಸವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರೋಸಾಲಕ್ಸೆಂಬರ್ಗ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಯಾವುದನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಾಗ ಒಂದು ಮೇಲುಚನೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. (Gramshi-Prison note book)

ಆದರೆ ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬೇಗನೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕಠಿಣವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳು ಪಕ್ಕನೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಧೋರಣೆ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬರುವುದು ನಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ವಿಷಯಗಳು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸುಲಭ. ಅದನ್ನು ಅಗೋಚರ ಎಂದರೂ ಜನರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಕಾಣಿಸುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿ ಹೇಳಿ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂತುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಯರೋ ಒಬ್ಬರು ನಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಧೈರ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಗೆಲಿಲಿಯೋಗೆ ಆದ ಕಷ್ಟವು ಆ ಬಗೆಯದು. ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ. ಆದರೆ ಜನರು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸತ್ಯವು ಜನರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯು ತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಜನರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನೀರು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜಲಜನಕ ಮತ್ತು ಆಮ್ಲಜನಕವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರಿಗೆ ನೀರು, ಬೆಳಕು, ಭೂಮಿ ಎಲ್ಲವೂ ದೇವರ ರೂಪವೇ. ಜನರು ಯಾವುದನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆದರೋ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಹಾನಿಯು ಆಗದಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ದೇವರು ಮಾತ್ರವೇ

ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯವನು. ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಪರ ಗೊತ್ತಿದೆ. ದೇವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವನು ಸೈತಾನ ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದು ದೇವರ ಕೊಡುಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ದೇವರ ಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅಂದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಗೆಲಿಲಿಯೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮೊದಲಾದವರು ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಒಂದು ಎರಡಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಜನರು ಪರಕೀಯರನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ್ದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮೂಲತಃ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವುದು ಭೂತಕಾಲವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹುಡುಕುವುದು ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಥವಾ ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾಳಜಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಕೇವಲ ಭೂತಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಕೇವಲ ನಡೆದು ಹೋಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ,ಸ್ವಂತದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ದೇವರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದವನು ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಲೆಯೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಇವು ಜವಾಬ್ದಾರಿ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಇವುಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. (eric fromm - marx's concept of man 1961 milestones of thought fredrick ungar publing co newyork p2)

ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಸತ್ಯವನ್ನು ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಆಯಿತು. ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅವರು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವವು ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವಾದ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಯದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಾಸ್ತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಖಾಲಿಯಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾವು ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವಿದೆ. ನಾವು ನೋಡುವ ಹುಲ್ಲು, ನಾವು ನೋಡುವ

ಹೊಳೆಯು ಕೂಡಾ ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಕಾಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಾಚೆಗೆ ಕೂಡಾ ವಿಸ್ಮಯಗಳು ಇವೆ. ಕರ್ವಾಲೋ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅಡಿಮೇಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮೊದಲಾದವರು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದರು.ಮನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಶೂನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗಲ್‌ನ ವಾದ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಾವು ಈಗ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವಿವರಣೆ, ದೇಹವಿಜ್ಞಾನ, ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿ. ಕೆಲವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕವೆಂದು ಕರೆದೆವು. ಆದರೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯವು. ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಭೂತಕಾಲವು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಕಾಲವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೂ ಕಾಲವಿದೆ. ಅವುಗಳು ಗತವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅಂದರೆ ಗತವನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಓದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈವತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಈಗ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟು ಪಡೆದದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಏನು ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಯಿತೋ ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಈವತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅವುಗಳು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಉಳಿದ ಅಂದರೆ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಮಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಈವತ್ತು ಮತಧರ್ಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಹೌದು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒತ್ತಡಗಳು ಕೂಡಾ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾಲ. ಅಂತರ ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳು ನಿಜವಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ ಇದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ್ದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಬಹಳ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಗಣಿತದ ಬಳಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಗಣಿತ ಎನ್ನುವುದು ಸೀಮಾತೀತವಾದ ಅನ್ವಯವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಗಣಿತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಾವು ಗಣಿತದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಲೆಕ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೌಶಲವು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕೆಲವು ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಧಾತುವಿಜ್ಞಾನ, ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆ, ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಆದವು. ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರವು ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಅದು ಮುಂದುವರಿದು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಟಿಸಿಲುಗಳು ಹುಟ್ಟು ಪಡೆದವು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನೇಕವು ಆಗಿವೆ.

ಆಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಚಹರೆಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ. ಆದ್ದಂದ ಯಾವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅವನನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಕ್ಕು ಇಲಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ನಾವು ಕಲಿತೆವು. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಯಾವಾಗ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯಿತೋ ಆಗ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದೆವು. ಕಪ್ಪೆಯನ್ನು ಕೊಂದೆವು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಠಮಾಡಿದೆವು. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯುವುದು ಹಾಗೂ ಕಲಿಯುವುದು ಶುರುವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಬಂತು. ಅದು ಹೀಗೆ ಆಯಿತು. ವಿಕಾಸವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿರುವುದು ಹೀಗೆ. ನಿಧಾನವಾಗಿ ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸವು ಬದಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಬದಲಾದಾಗ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ದಾಟಿದ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ವಿಕಾಸಶೀಲತೆಯು ನಮನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ವಕಾಸವು ಜೀವನವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ನಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಬೆಳೆದವು. ನಾವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದಂತೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದವು. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಬೆಕ್ಕು ಇಲಿಯನ್ನು ತಿಂದು ಬದುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ನೋಟದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಅದು ಜೀವವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಯಾಕೆ ಆ ಥರ ತಿಂದು ಬದುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಾಗಲು ನಮಗೆ ಜೀವಿಗಳ ವರ್ತನೆಯ ಅರಿವು ಬೇಕು. ಇದು ತಿಳಿಯಲು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲು ನಮಗೆ ಜೀವವಿಜ್ಞಾನವು ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ, ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜೀವರಾಶಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವುಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಈವತ್ತು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೇರೆ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಇಗೋವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಮಿತಿಯನ್ನೂ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದರ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತಳಹದಿಯೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಎತ್ತರವಿರುತ್ತಾನೆ .ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಉದ್ದವಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಬೊಜ್ಜು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮುಖ ಗುಂಡಗೆ, ಒಬ್ಬ ಮೆತ್ತಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಸದಾ ಸಿಡುಕುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇದು ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಗಿದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದೆ. ಒಬ್ಬ

ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಳುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸದಾ ಸಿಡುಕುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೂ ನಾವು ಅವರ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅಳುವುದು ಮತ್ತು ಸಿಡುಕುವುದು ಎರಡೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಕಾರಣ ಸಿಡುಕುವುದು ಅಸಹನೆಯಿಂದ, ಅಳುವುದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸದೇ ಹೋದಾಗ. ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯಾವಾಗ ಸಮಾಜ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅವನ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.ದುಃಖವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಳುವುದು ಅವನ ಭಾವನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಒತ್ತಡಗಳೇ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕೂ ನಾವು ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕೊಂಡಿಯಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಕೇವಲ ನಮ್ಮದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ.ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪ್ರತೀಕಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಶೂನ್ಯದ ಉತ್ಪನ್ನವಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ನಮ್ಮದು ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದಿಂದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಮ್ಮದೇ ವಂಶವಾಹಿಗಳಿಂದ. ನಮ್ಮ ಪರಿಸರವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಎರಿಕ್ ಫ್ರಾಂ ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. (eric fromm - marx's concept of man 1961 milestones of thought fredrick ungar publing co newyork 12)

ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿತು. ಅದು ನಮಗೆ ತಕ್ಕ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತವು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಇವುಗಳ ಸಂಬಂದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳು ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಅದು ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಲಿತದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನಾಂಗಗಳು ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ದೇವರುಗಳು ಅಲ್ಲ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವೇ ಪರಿಪೂರ್ಣರೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಕಾಸವು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಉಪಯೋಗತಾವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೆಚ್ಚು ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ನೋಟಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈವತ್ತು ಬರೀ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವೂ ಅಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಮತ್ತು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಯೋಚಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಚಿಂತಕರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಜೀವನ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು

ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರದ ನೆರವು ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾಗಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಸ್ಮಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಸ್ಮಯವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಗೂಢವಾದ್ದನ್ನು ಅದು ದೇವರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಕೆಲವನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ದಾರಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರ್ಶವಾದಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಥರ ಮಾತಾಡಬಲ್ಲ. (ಲಕಾನ್ ಸೆಮಿನಾರ್ 8 16– ಜನವರಿ 1963) ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಥರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಭರವಸೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಹಾದಿಗಳು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ತೋರಿಸುವ ಹಾದಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಒಂದು ಹಾದಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸೋಲು ಮತ್ತು ಗೆಲುವಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಧಿವಾದವು ನಮಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುವ ದಾರಿಗಳು ಬೇರೆ. ಅದು ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಹಾದಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಧಿವಾದವು ಒಂದು ನಿಯರತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಧಿವಾದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳು ಇವೆ. ಎರಡರ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪರಿಕರಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಹದಿನೇಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ದಾರಿಗಳು ಇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಳ್ಳಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಆಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ದೇವರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅದು ಕೈಯಲ್ಲಿನ ನೆಲ್ಲಿಕಾಯಿಯ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಕಾಸವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ನಾವು ಬೆಳೆದ್ದು ಕಾಲದ ಮೂಲಕವೇ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮೂಲಕವೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಅದರದೇ ಆದ ಕೆಲವು ನೆಲೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಕೆವು ವಿಷಯಗಳು ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲಸವೂ ಹೌದು. ಕಾಲದ

ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಹುದುಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಾಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ನಿಜವಾದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಎದುರು ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಚಾ ಅನುಭವಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಸ್ತವವದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವುದನ್ನೋ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಆಶಯಗಳು ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಆ ಥರ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ತರ್ಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಮಾನದಂಡವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವ ಅನ್ವಯನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಅದು ಉದ್ದೇಶಗಳು ಯಾವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನ್ವಯವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಶಕಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆದವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಮತಧರ್ಮಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿತು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಇರುವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ಕಾಲವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವು ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಸಮಯವು ಗಣಿತವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿಜ. ಅಂದರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಚಂಚಲವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲವು ಆಗಿದೆ. ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಇದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮಾನದಂಡ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಇನ್ನೊಂದು ಶಿಸ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳೂ ಗುಣವನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಮತ್ತು ನ್ಯೂಟನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟವು. ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಆಯಿತು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ

ಆಂತರಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಇವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇಲ್ಲ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ (ಅಲ್ಥೂಸರ್ 1974 ಎಸ್ಸೆಸ್ ಇನ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪುಟ 68) ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಕಾಸ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ (ಅದೇ 69) ಆದರೆ ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟ ಮನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದ್ದವು. ಗೆಲಿಲಿಯೋನ ಒಳನೋಟಗಳು ಅನಂತರ ಒಂದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press, p. 6)

ಆಂತರಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆದವು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ. ಕಾರಣಗಳು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯದ ಅಂಶಗಳು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆದವು. ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆದವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದವು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನಗಳೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಅನೇಕವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಂದದ್ದು ಇಲ್ಲಿಂದ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ. ವರ್ಗೀಕರಣವೆಂದರೆ ಅದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಬಂತು. ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶ, ವರ್ಗೀಕರಣ, ಮತ್ತು ಮೂಲದ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶವು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಉದ್ದೇಶವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಮೌಲ್ಯದ ನಿರ್ಣಯವೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಉದ್ದೇಶಿತ ಮತ್ತು ಅನುದ್ದೇಶಿತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳೂ ಇವೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ತಾತ್ವಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಡೆಯವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ದಾಖಲೀಕರಣವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಖಲೀಕರಣವು ನಡೆಯುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಆಕರಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಆಕರಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕಿವಿಗಳೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅದು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಕತೆಗಾರನೂ ಇದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನೂ ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ದೊರೆತದ್ದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನಗೆ ಯಾವುದು ಸಿಕ್ಕೆದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವಿವರಣೆಯು

ಕೂಡಾ ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಒದಗಿಸುವುದು ಅವನ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ತಾನು ಕಂಡದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುವುದು ಭಾಷಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಕತೆಗಳು, ಬ್ಯಾಲೆಡ್‌ಗಳು, ಪರಂಪರೆಗಳು ಇತಿಹಾಸವು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವುಗಳು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ನಿಜವಾದುದು ಏನು ಇದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಹಾಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ತನಗೆ ಸಿಕಿದ್ದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನು ಎಂದರೆ ಅನುಭವವವು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ನೋಟ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಕತೆಯೋ ಕಾದಂಬರಿಯೋ ಮತ್ತೊಂದೋ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ತನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇರುವುದನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು ಅವನ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಅವನು ಏನನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಗುರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಥರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅನನ್ಯತೆಯು ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅದರದೇ ರಾಚನಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕ್ಷೇಪ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಾಹುಲ ಅನನ್ಯ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೂ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕೇವಲ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಅಸಂಖ್ಯಾತವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಗಳು ರಚನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವಾಕ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುವುದು ಅದರ ಜೋಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅನನ್ಯತೆಗಳೂ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆತು ಹಿಂದಿನದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೆನಪು ಮಾಡುತ್ತಾ ಕೂತವನು ತಾನು ಏನಾಗಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಅದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಭಾವನೆಗಳು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಭೂತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹುಡುಕಿದರೆ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಮರೆಯುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವನ ಭಾವನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಕಾರಣ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೀಶೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಬರೀ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ನೀಶೆಯು ತನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆನೇಕ ಬಾಹ್ಯದ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ತೋರಿಕೆಯದು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ನಾನು ಕವಿ, ನಾನು ರಾಜಕಾರಣಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯದ ನಮ್ಮ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ರಾಜಕಾರಣ, ನೈತಿಕತೆ, ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಅವುಗಳು ಕಡಿವಾಣವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೂ ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅಹಂಕಾರವೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತವೆ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಗಾಗಿ ಪರದಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಅನನ್ಯತೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಸಾಯಿಯವರ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯನ ಹುಡುಕಾಟವು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರತರವಾದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಅವನು ದೇವರ ಮೇಲೆ ಭಾರವನ್ನು ಹಾಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತನಗೆ ತಾನೇ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರಿವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತುಅ ವನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಸಾಯಿಯವರು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಮಗೆ ನೆನಪು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ. ಯಾವುದೇ ಘಟಿಸಿದರೂ ಅದಕ್ಕೂ ತಾನು ವರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ರಾಹುಲನು ಈ ಬಗೆಯವನು. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಂತರ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೂ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ದೇಸಾಯಿಯವರು ವಿವರಿಸುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಏನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು. ಅವರ ಕ್ಷಿತಿಜದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಯಾಣವು ಚರಿತ್ರೆಯ ತುಣುಕು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮಂದಾಕಿನಿಯು ಒಂದು ಥರ. ವಿಕ್ಷೇಪದ ರಾಹುಲನು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ. ಅಪರಿಪೂರ್ಣರೂ ಹೌದು. ಅವರು

ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ನೀತಿಯು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರಲಾರರು. ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ದೇಸಾಯಿಯವರ ಗುರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಿರವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ದೇಸಾಯಿಯವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಚಂಚಲವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಸಾಯಿಯವರಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರ ಕ್ಷಿತಿಜ ಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು : ಕಾರಂತರ ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ವಿಧ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಸಹಜ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಒತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳುವೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕಷ್ಟವೋ ಸುಖವೋ ಒಟ್ಟು ಬಾಳ್ವೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಗೋಪಾಲಯ್ಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ. ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಬದುಕು ಗೊತ್ತು. ತೋಟವನ್ನು ಕಾಡಿನ ನಡುವೆಯೇ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದು ಕಲಿಸಿದ ಪಾಠಗಳು ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾವು ಒಂಟಿಗಳಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಮಗನ ನೆನಪು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಬಿರುಕು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವರಾಜನು ತಾನು ಏನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲಾರ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಕವಚದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರಲಾರ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಎಲ್ಲಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ನವ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಬಂದುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಅರಿವಿನಿಂದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಶಿಕ್ಷಣವು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದು. ದೇವರನ್ನು ನಂಬದಿರುವ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವ ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದಾದ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವು ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದರ್ಶನವು ದೇಸಾಯಿಯವರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಪುರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗನ್ನಾಥನೂ ಈ ಬಗೆಯವನು. ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಚಿತ್ತಾಲರ ಶಿಕಾರಿಯ ನಾಗಪ್ಪನೂ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡವನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರೋ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಹುಲಿ ಮತ್ತು ಜಿಂಕೆಯ ಆಟವದು. ಅವನು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ವಾಸಿಸುವುದು ಮುಂಬೈಯಂಥಾ ಮಹಾನಗರದಲ್ಲಿ. ಸಿಟ್ಟು ಬಂದರೂ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯು ಅವನಿಗೆ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತನಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸಿದಾಗ ಅವನು ಬೈಯ್ಯುವುದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ತನ್ನ ಡೈರಿಯಲ್ಲಿ. ಅಶ್ಲೀಲವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದ ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಬಂದುದು ಅವನಿಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ. ಸೂಳೆ ಮಗನೆ ಎಂದು ಬೈಯ್ಯಬೇಕು ಎಂದು ಅನಿಸಿದಾಗವನು ತನ್ನ ಸಂಕೇತವಾದ ಒಂದೂ ಮಗನೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬರೆಯುವುದೇ ಅವನು ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲು. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ

ಇರುವುದು ಕೋಳಿಗಿರಿಯಣ್ಣ ಮತ್ತು ಕಾಡುವ ಫಿರೋಜ್. ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರೀನಿವಾಸ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನು ಭಯಭೀತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಯಾವುದೋ ಸಂಭವಿಸಲಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿತ್ತಾಲರು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುದೆ. ಮುಂಬೈ ಮತ್ತು ಅದರ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ. ನಗರದ ಕೌರ್ಯವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗಪ್ಪ ಅದನ್ನು ಎದುರು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನದೇ ಆದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯು ಬೇರೆ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಬೇಟಗೆ ಕಾಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಬೇಟೆಯು ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೋ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿಯೋ ನಡೆಯುವ ಬೇಟೆಯು ಅಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬೇಟೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ್ದು. ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಬೇಟೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಬೇಟೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಶಿಕಾರಿಯು ಚಿತ್ತಾಲರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಾಗಪ್ಪ ಮನುಷ್ಯ. ಅವನನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಹೊರಟವರೂ ಮನುಷ್ಯರೇ. ಆದರೆ ಬೇಟೆಗೆ ತಯಾರಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಕೌರ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ತಾಲರು ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬೇಟೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪಕವು ಬರುವುದು ದೇವನೂರರ ಒಡಲಾಳದಲ್ಲಿ. ಸಾಕವ್ವನ ಜೀವವೇ ಆದ ಕೋಳಿಯು ಪೋಲೀಸರ ಕೈಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ : ಬೇಡತನ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಅಮೂರ್ತವನ್ನು ಮೂರ್ತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮುಗಿಯದ ಬೇಟೆಗಳು ಹಲವು. ಗಂಡಸರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾರೆ. (ಮಾಂಟೋ ವಿವರಿಸಿದ್ದು ಇದನ್ನು) ಮನುಷ್ಯರು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೋಮುವಾದವೂ ಅನ್ಯವನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವುದು ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಬಾಹ್ಯದ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುತನವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಇದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಅಲ್ಲ. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಬಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯವರ ಎದುರು ಕೈಚಾಚಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಅಡಿಗರು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಭಾವನೆಯು ಇದೆ. ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅವನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಈ ಕವಿತೆಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ನ್ಯಾಯಯುತವಾಗಿ ದೊರೆಯಬೇಕಾದ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಮಾನ್ಯತೆಯು ತಪ್ಪಿ ಹೋಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಬೇಸರವಾದ ಸಂಗತಿ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಮನುಷ್ಯನು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಷಾದಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಅನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಬೇಸರ ಪಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನನ್ಯತೆಯ ನಟನೆಯೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅಡಿಗರು ಭೂತ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಭೂತಕಾಲವು ನಾಯಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತ ಅದರ ರೂಪೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭೂತದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತವು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನೋಡಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ. ಭೂತದ ನಾಯಕನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣ ಹಾಗೂ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಈ ಮೂಲಕ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಅನನ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭೂತದ ನಾಯಕನು

ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಅವನು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಲೇ ಮುಂದಿನದನ್ನು ಕಾಣಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವನ್ನು ನೋಡಲು ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಳೆದು ಹೋದುದು ಭ್ರಮೆಯು ಆಗದ ಎಚ್ಚರವೂ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತದೆ. ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾತ್ರವೇ ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಯ ಬಹುತೇಕ ನಾಯಕರು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಜೀವನದ ಹೊಸ ಪಯಣವೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ದಾಟುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೂ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತಾನು ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕರಿಗೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವೇಕವೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿಭೌತಿಕವನ್ನು ಅವರು ಟೀಕೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದಿಭೌತಿಕವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕಟುವಾದ ಟೀಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡುವವರು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ.

ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಲಿಗ್ರಾಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಾನು ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು ಉಳಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ಅನ್ಯರು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅದು ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾತು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಹಜತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಳುಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ರೈತರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದದ್ದು ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಅನಂತರ. ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾರು ಯಂತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ದುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹಾ ವರ್ಗವನ್ನು ರೈತರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿದಾರ ವರ್ಗವನ್ನು ರೈತರು ಎಂದು ಕರೆದಾಗ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವೂ ಬಂದಿತು. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಜನರು ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವರು

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವರ್ಗಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅನೇಕವನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥಾ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ರೈತರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರೈತರನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ. ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚೋಮ ಮುಂತಾದವರು ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜೆಗಳು ಅಲ್ಲ. ಇದೇ ಮಾತು ಕುವೆಂಪುರವರ ಐತ ಮತ್ತು ಪಿಂಚಲುವಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ದೇವನೂರರ ಸಾಕವ್ವನಿಗೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಸ್ವತಃ ಸ್ವಂತದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ರೈತರು ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಈ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಾವು ಕಾರಂತರ ಚೋಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ದೇವನೂರರ ಒಡಲಾಳವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಎರಡೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಜನರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಚೋಮನು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯಲಾರ. ಸಾಕವ್ವ ಪೋಲಿಸರನ್ನು ಕೇಳಲಾರಳು. ನಾವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಧನಿಯನ್ನು ದಾಟಬಾರದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಚೋಮನಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಚೋಮ ಮತ್ತು ಸಾಕವ್ವ ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ತಂದೆ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ತಾಯಿ ಆಗುವುದು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಆಳು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಬಡವರಾಗುವುದು ಬೇರೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮತೋಲನವೇ ಇಲ್ಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕೃತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವುವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೋವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಕವ್ವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಚೋಮನು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಇಬ್ಬರ ಆಸೆಗಳೂ ನೆರವೇರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಕವ್ವ ಕೋಳಿಯು ತನ್ನದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಚೋಮನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಭೂಮಿಯು ಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಬಯಕೆಯು ಅವನಿಗೆ ಇದೆ. ತುಂಡು ಭೂಮಿಯು ಅವನ ಆಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿಯೇ ಕುಗ್ಗುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮನೋಭಾವ. ನಾನು ಇದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮನೋಭಾವವಾದರೆ ನಾನು ಇದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಲು ಕಾರಣವೂ ಆಗಬಹುದು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ತಾನು ಅಮ್ಮ ಮತ್ತು ತಂದೆ ಎನ್ನುವು ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದು ಅದು ತ್ರಿಕೋನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇನು ಅಂತಲೂ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಅವನ ದೇಹದ

ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ವರ್ತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಪಟ್ಟಿದೆ.ವರ್ತನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವುದೂ ಇದನ್ನೇ. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ತನೆಗೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಳೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆದಂ ಮತ್ತು ಈವ್ ಇವರ ಪಾಪದ ಫಲದಿಂದ. ಒಂದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಏನಾಗುತ್ತಾನೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ನಾವು ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಸರಳ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಏನು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮ, ಅಜ್ಜ, ಅಜ್ಜಿ ತಾಯಿ, ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಕುಟುಂಬದ ಹೊರಗೆ ಬಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪ್ರಜೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ಹಿಂದೆ ಆಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಪ್ರಜೆಗೂ ನಮಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವಿದೆ. ಸುಮ್ಮನೇ ಯಾವುದೂ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಲು ಕಾರಣಗಳು ಅನೇಕವಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಹಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ–ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ದುಡಿಮೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ.

ನಮಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಮತ್ತೆ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬವೂ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಂಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಯೂಸ್ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಅಪ್ಪ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನನ್ನದು ಮತ್ತು ನನ್ನದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದ್ವಂದ್ವ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎರಡೂ ಇದೆ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಹೇಳಿದ್ದ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕಿಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಳ್ಳತನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಮತ್ತು ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಹಾಗೂ ಹಾದರವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಪಾಪಿಗಳು. ಆದರೆ ಇವರನ್ನು ಪಾಪಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇವರು ಪಾಪಿಗಳಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾನದಂಡವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ನಿಯಮಗಳು ಇದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು

ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅರಿಯುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ. ತುಘಲಕ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಅವನ ಎದುರು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಿದನೋ ಅದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತು ಅವನು ಏನನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಸೋಲುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಗುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಅರಿವು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಕಾಲ ಇಲ್ಲವೇ ಮುಹೂರ್ತ ಅಥವಾ ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದುವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಅನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳ ಒಂದು ಕ್ರಮವೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಇದು ಮಾತಾಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಅಲ್ಲ, ಇದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಇದು ನಾವು ಈಗ ಮೌನವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಸಮಯವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಯೂ ಕಾಯುತ್ತಾನೆ ತನಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ಬರಲಿ ಎಂದು. ಅಂದರೆ ಸಮಯವು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಮಯವು ಒಂದು ಗಳಿಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಸಮಯವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಯವು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಗಳಿಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದ ಸಾಲುಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ದಿಕ್ಕು ಕಾಣದಂತೆ ಆದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೂ ಹೌದು, ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. 'ಹೌದು ಕವಿಗೆ ಸಮಯವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು. ಅವನು ಅದನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಾನೆ. ಬರೆಯಲು ಅವನಿಗೆ ಕಾಲವು ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೀಗೆ ಕಾಯಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ಎದುರು ಇರುವ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಅದರಾಚೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲ. ತಾನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಕಾಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕಲಾವಿದನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿಮರ್ಶಕನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಕೆಲಸವು ಮುಗಿದಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು. ಆದರೆ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಒಮ್ಮಮ್ಮೆ ಅವಕಾಶವಾದಿಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದಂತೆ ಭಾಸವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಲವು ಕಾಯುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಕಾಯುತ್ತೇವೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಬಿಟ್ಟು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು

ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಕತೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಸರಿಯುವುದು ಹಾಗೆಯೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಮಯದೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಇರಿಸಿಕೊಲ್ಲೂವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಒಂದು ಗಲಿಬಿಲಿಗೆ ಗುರಿಯೂ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅನಮತಮೂರ್ತಿಯವರು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಭಾವಗೀತೆಯೂ ಒಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು : ನಾನು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಈಗ ಕಾವು ಕೂಡಿ ಬಂತು ಅಥವಾ ನಾನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಈಗ ಕಾಲ ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಲವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಮರೆಸುವ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಮರೆಸುವ ಪ್ರಣಯ. ಇದು ತಮಾಷೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪುಸ್ತಕವೂ ನಮಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತದೆ. (ದಿ ಐದರ್ / ಆರ್) ಈ ಮಾತು ಅವನ ಕೃತಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಿಯ ಥರ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದುವು. ಒಂದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿತು.

ವಿಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲು ಅದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿತು. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಅದರ ಆದರ್ಶ ಇವುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಡ. ಇರುವುದು ಏನಿದೆ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಾದ. ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲ ರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾರಾಂಶವು ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವು ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವುದು ನಿಜ. ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಮಡಿಕೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೆಂಚನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅನ್ವಯವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಸಮಾಜವೂ ಇದೆ. ಜನಾಂಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರಾಚೆಗೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ

ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಲದ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆ, ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಆಂತರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ (ಅಲ್ತೂಸರ್ 1974 ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪು. 97) ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p.17) ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ.ಅವನು ಆಗಿರುವುದು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಶುದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕವಾದ ಪೂರ್ಣತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಜೀವನ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಅವನು ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುವ ಚಲನೆಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚಲನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಮಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಲನೆಗಳಿಂದ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವನ್ನು ಅದು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಪೂರ್ವ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡು ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವು. ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗು ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗುಣವೂ ಇದೆ. ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಕ್ ಆಗಿ ಇರುವುದು ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಮಗಳು ಇವೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಅನೇಕವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಇಡುವುದು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಮಾಜವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅದು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅವನು ಸ್ವಾಯತ್ತನೂ ಅಲ್ಲ. ಅನೇಕ ರಚನೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಆಗು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. (ಬೀಯಿಂಗ ಅಂಡ್ ಟೈಮ್ ಪುಟ 49) ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳು ಸದಾ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನನ್ನ ಸಂವೇದನೆಯು ನನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂನಿರ್ಮಾನವು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ನನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅವನು ನನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನನಗೆ ನನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಲು ನನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನಾನೂ ಬದಲಾಗುತ್ತೇನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಲು ನನಗೆ ನನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನಾನು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಇದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯದ ಅನುಭವವು ನನಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವು ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತ ಅದರ ಆಗಿವಿಕೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಮೊದಲು ನಿರ್ಧಾರವು ಆಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಅಂಶದರೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ನೈತಿಕ ಅವನತಿಯೂ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವನತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವನತಿ. ಜೀವನದ ಯಶಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಅದು ನೈತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ದುರಂತವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಬರೀ ನೀತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ನೀತಿ

ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ನಿಜವಾದ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಘನತೆಯಿಂದ ಬದುಕುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಲು ನಮಗೆ ಅದೃಷ್ಟಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧ್ಯತೆಗಳೂ ಬೇರೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯೇ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುದೂ ಹೌದು. ಘನತೆಯಿಂದ ಬದುಕುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಆಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೃಷ್ಟವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಜೀವನದ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ನಾಟಕವು ಆಗುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ರಿಹರ್ಸಲ್‌ನಿಂದ. ಅದು ಅದೃಷ್ಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳು ಆದರೆ ಅದುವೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ದುಃಖವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದುರಾದೃಷ್ಟವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ದುಃಖವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೈತಿಕವಲ್ಲವೆಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅನೈತಿಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರಿಕರವಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಛಿದ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನತದೃಷ್ಟ ಬದುಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಆದರೆ ದುಃಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಸುಖ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಇದೆ.

ಸುಖ ಎನ್ನುವುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನ. ಸುಖವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಖ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭಾವನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಖವೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನದ ಸುಖ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ದುಃಖ ಎರಡೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಭಾವನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇವೆ. ನೀತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮುಖಗಳಿವೆ. ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ನೀತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿರಬೇಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವೂ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅನೇಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಾಯವೇ ನೀತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ನಿಜ. ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕೆ ಹಾರೈಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ನೀತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನೀತಿಗೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡವಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂತೋಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ನಾವು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು

ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನೀತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೇಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗಿರಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಇರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು. ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿವೇಕಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಸ್ವಯಂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕತೆಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹವ್ಯಾಸಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ರೂಪಗಳೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಜೀವನದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವದೂ ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲಾರೆವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅವರಿಗೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವ ನೈತಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅಂಶಗಳೂ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅದು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಜಾಗವು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಕೇವಲ ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೆಶಿಯರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಳಹದಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣವು ಗಂಭೀರವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ತಳಹದಿಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ನೀತಿಗೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಒಂದು ಗುಣವಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಆದರ್ಶವು ಮಾತ್ರವೇ ನೀತಿಯಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಂತೆ ಒಂದು ನೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ನೀತಿಯನ್ನು

ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮೆಶಿಯರಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾವುದೇ ಭಾವುಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ: ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶವು ಕೇವಲ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಆದವು. ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ, ಗಣಿತ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಚರಿತ್ರೆ – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ. ಅವುಗಳು ಮಾಗದರ್ಶಿ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಆದವು. ಅಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಿತ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದವು. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟು ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಆದರ್ಶವೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕೂಡಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆದರ್ಶದಿಂದ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ರೂಢಿಗತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯು ಮಾಡಿದ್ದು ಇದನ್ನೇ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನ ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪತವಾದ ದೇವರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ಇವೆ. ಭಾರತೀಪುರದಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಶೂದ್ರರು ಹೆದರುತ್ತಾರೆ. ಶಿವಲಿಂಗ ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಮುಟ್ಟಬಹುದು, ಆದರೆ ಮುಟ್ಟಲು ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಭಯವು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಆವಾಹನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ದೇವರು ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮಡಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿರುವ ದೇವರುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚೋಮನಿಗೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಭಯವು ಇದೆ.. ಇವುಗಳು ಸಂಕೇತಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ತಳಹದಿಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರಾಗಲೀ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಾಗಲೀ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗಳೂ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವರು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅವರ ಬರಹಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪರಕೀಯತೆಯು ಆಗಿದೆ. ಜನ ಓದಿದ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಓದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಜನ ಮತ್ತು

ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ಬರಹವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಪುರದ ಜಗನ್ನಾಥನು ಊರಿಗೆ ಪರಕೀಯನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಪರಕೀಯವಾಗುವುದು ಅವನ ಓದು ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ. ಅವನಿಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಂಬಿಕೆಯು ಸತ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳೇ ಅವನಿಗೆ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಂಬಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಜಗನ್ನಾಥನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯವೂ ಇದೆ. ವಿಷಯ ರಹಿತವಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಅಲ್ಲ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಬಹುದು. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ವಿಷಯರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಸಮತೋಲನದಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಅಧಿಕಾರವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಅಂತಿಮವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಳಗೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಆ ನಂಬಿಕೆಯು ಸತ್ಯವೇ ಸುಳ್ಳೇ ಎನ್ನುವುದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸತ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳೇ ಎಂದು ಅವರು ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚ ರಹಸ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದು ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಮತ್ತು ದೇಶಾತೀತವಾದ. ಆದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಆಲೋಚನೆ ಆಯಾಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. (ಅನಂತಮೂರ್ತಿ. ಋಜುವಾತು 22.1. 06)

ಬರಹಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಆಯಾಮವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂಕೇತಗಳ ಬಳಕೆ, ಹೀಗೆ ಅದು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಬರಹವು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯು ಇದೆ. ಬರಹವು ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟ ಬಲ್ಲೆವು. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಬರಹವು ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬರಹವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಇದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಬರಹವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತುಕತೆ ಮತ್ತು ಬರಹದ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ. ಮಾತನ್ನು ಆಡುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಯ್ಕೆಯು ಆದರೆ ಬರಹವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಆಯ್ಕೆ. ಬರಹವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಕ್ತ

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕರತೆಯು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇರುವಲ್ಲಿ ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ಬರಹವು ಒಂದು ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಇರುವುದು ಬೇರೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇರುವಾಗ ಅದು ಸಂಕರಗೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬರಹವೆಂದರೆ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಮಾತು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತೇಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ರವಾನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಅನೇಕರನ್ನು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದು ಚಲನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾವನೆಗಳ ರವಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೇಳುಗನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂದರ್ಭವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಏರಿಳಿತಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರು ಮಾತು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ದಾಖಲಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮರುಮಾತು ಇಲ್ಲ. ಓದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಅದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನು ತನ್ನ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ರಹಸ್ಯವೂ ಹೌದು.

ಬರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಅವನ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಯಾರನ್ನು ನೋಡಿ ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದರು ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರವೂ ಅಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ತಾನು ಯಾರನ್ನು ನೋಡಿ ಬರೆದೆನೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಓದುಗರು ಗುರುತಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರಹಗಾರನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಬರಹದ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬರಹವು ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಬರಹಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ರಸೆಲ್ ಸಾವಿನ ಭಯದಲ್ಲಿದ್ದ. ಅವನು ಅನೇಕವನ್ನು ಆ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಬರೆದಿದ್ದ. ಅದು ಅವನ ಭಯ. ಸಾವು ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನು ಅವನು ಈ ಮೂಲಕವೇ ಜೋಡಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಸಂಸರು ಪೋಲಿಸರು ಇದ್ದಾರೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಲಂಕೇಶರ ಸಂಕೋಚವು ಅವರ ಹುಳಿಮಾವಿನ ಮರದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕೆಲವು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಬರಹವು ಒಂದು ಅಮಲು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಲೇಖಕರು ಅನೇಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಬರಹವು ಅರ್ಥ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತೆ ಅರ್ಥ ಗುಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಬರಹದ ಬೀಗವನ್ನು ಒಡೆಯಲು ಎಲ್ಲಾ ಕೀಲಿಕೈಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಬರೆಯುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಬರೆಯದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬರಹವೆಂಬುದನ್ನು

ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಕೀಲಿಕೈಯೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಓದಲು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮೌನವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಂಹಿತೆಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕೋಡ್ ಮತ್ತು ಡಿಕೋಡ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಸನ್ನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ. ಯಾವುದೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಬರಹವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಖವಾಡ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗದಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಬರಹವು ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಂಡದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಉಳಿದದ್ದು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಕ್ಷರಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬರಹವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವರವನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಅಷ್ಟೆ. ಲೇಖಕನಿಗೆ ಬರೆಯುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದವು ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಅಬದ್ಧವಾದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವನು ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಂವಹನವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಯೇ ಅದು ಅಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಕಾರಂತರ ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತವಾದದ್ದು ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಕ್ತವಲ್ಲದ್ದೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಮೌನ ಅಥವಾ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗಗಳು ಇವೆ. ಆದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಆ ಕೃತಿಯು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಓದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬಾಗಿಲನ್ನು ಮುಚ್ಚದ ಒಂದು ಕೋಣೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬರೀ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಯೋಚನೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ರಚನೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹಾಬರ್ಮಾಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯು ಇರಬಹದು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದರೂ ಅದು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭವು ಭಿನ್ನವಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೇರೆಯಾಗಲು ಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ತನ್ನ ಕೆಳಗಿನವರ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಎದುರು ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ಥಳಾಂತರವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೂಚನೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ಥಳಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಝಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾದ್ದೆಂದು ನೀಶೆ ಮೊದಲಾದವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ

ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃತಿಯು ಒಂದು ಆಶಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಬರೀ ಆಶಯಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಆಶಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಅದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಸಾಧನವೂ ಹೌದು. ಬರೆದ ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ತಿಳಿವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಬೇರೆ. ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೂ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ರೋಗಿಷ್ಟೆಯಾದ ಹೆಂಡತಿಯಿದ್ದಾಳೆ. ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ತುಳಿಸಿಯ ಕಟ್ಟೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾರಣಪ್ಪ ಇದನ್ನು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡವನು ಅಲ್ಲ. "ಪ್ರಸ್ತ"ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಡಿಕೆಯ ಧಾರಣೆ ಹಾಗೂ ತಾಯಿಯು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಜುಟ್ಟು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲಗಳು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೊತೆಗೆ ಮಲಗಬಹುದು ಆದರೆ ಅದು ಮೈಲಿಗೆಯಲ್ಲ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮಡಿಯಿಲ್ಲ. ಅದು ದೇಶದ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅವಳು ಕೊಡುವ ಸುಖವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಅದರ ಎದುರು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವುದು ಜಾತಿ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಮತ್ತು ಜುಟ್ಟು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಣವು ಹೇಗೆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರೂ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ದೇವರು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಯಾವೊಂದೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಮಾದರಿಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ದೇವರ ಕುರಿತಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಒಂದು ಚಲನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿವೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಚಂದ್ರಿಯಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಸುಖ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾರಣಪ್ಪ. ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸುಖವನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಅನುಭವಿಸಲಾರರು. ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಇರುವ ನೈತಿಕತೆಯು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಭಾರತೀಪುರದ ಜಗನ್ನಾಥನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಪರಕೀಯತೆಯು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅನಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ಪರಕೀಯರಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಪರಕೀಯರಾಗಲು ಕಾರಣವು ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಗ್ರಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾರಣಪ್ಪನೇ ಪರಕೀಯ. ಅವನು ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಧರ್ಮವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರು ಪರಕೀಯರು ಅಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬೆಂಬಲವು ಇದೆ. ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಜನರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನು. ಅವನ ಒಳಗೆ ಇರುವುದು ಶೂದ್ರಳಾದ ಚಂದ್ರಿಯು

ಮಾತ್ರವೇ. ಅವನ ಚರ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರದವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗಳು ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರೂ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತ ಮತ್ತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬರಹವು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಈ ಬರಹಗಾರರ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಅತ್ಯಂತ ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವುದು ಅಗ್ರಹಾರದ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೋ ಆ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಸ್ತು (ಫ್ಯಾಕ್ಟ್) ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರಾಂಶವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಅಂದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು ಎಂದು ಹೆಬರ್ ಮಾಸ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಫ್ಯಾಕ್ಟ್ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅದರ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದವು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸೂಚನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಕೇವಲ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕಣ್ಣು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಮಗೆ ಆಲೋಚನೆಯು ರಚನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ರಚನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಂಶಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಕೆಲವು ತಳಹದಿಯಿಲ್ಲದ ರಚನೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯು ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಚನೆಗೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಂಶಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಷಯ ರಹಿತವಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿಯು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಿತಿಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಧಿಕಾರವೇ ಅತ್ಯಚ್ಛವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ

ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎಂದೂ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕೌಶಲಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಶಾಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾಲೇಜುಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕೌಶಲಗಳು ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜೆಕ್ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹುಡುಗರು ಮತ್ತು ಅವರು ಬಿಡಿಸುವ ಚಿತ್ರಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಶಾಲೆಗೆ ಹೋದವರು ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಬಿಡಿಸುವ ಚಿತ್ರಗಳು ಸಹಜ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆನಪುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕೌಶಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಬಲ್ಲವು. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಚಲನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮಗಾಗಿ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬೇರೆಯವರನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಏನನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಏನಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಹಾಗೂ ಅದು ಯಾವುದರ ಚಿಹ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಕಾನ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಿಹ್ನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಇಬ್ಬರೂ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜಿಜೆಕ್ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಶಯಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕಟವಾಗದೇ ಅದು ಗುಪ್ತವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕನಸು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಬಯಕೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪ. ಬಯಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯನು ಇರಲಾರ. ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕನಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಸಹಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತವಾದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸರಳವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸವು ನಮ್ಮ

ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಅನೇಕವು ಹಾಗೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ನಮಗೆ ಕಾಡುವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಎಲ್ಲರು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಪೂರಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳೂ ಹೌದು. ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಒಂದು ಹಂತವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಯಾರೋ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಯಾರದೋ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯೂ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಾನೂನನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಿತಿಗಳು ಇರಬಹುದು ಮಾದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವಿಧತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಹಾಬರ್ ಮಾಸ್ ಎಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಸಂಮಿಶ್ರಣ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಾವು ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛಿತ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ದ್ವಂದ್ವತೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇದರಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಲಾರೆವು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಇಚ್ಛಿತ್ತತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಇವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಈಗ ಒಂದು ಜೀವಿ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಖಾಯಿಲೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಅದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಚಕ್ರವ್ಯೂಹದ ಕೋಟೆಯ ಥರ ಇದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತಳಹದಿಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಈವತ್ತು ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಗಮನಿಸುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಿದೆ, ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಆಧುನಿಕ ಕಲೆಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿಯು ಹಿಟ್ಲರ್ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನರಳಿತ್ತು. ಪ್ಯಾಸಿಸಂ ಎಂದರೆ ಏನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾರಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾದುದು ಕೂಡಾ ಆಗಲೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೇತದವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯರು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಮೂಹದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಅಂದರೆ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಜೀವ ವರ್ಗ. ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಜೀವಿಗಳಂತೆ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಜೀವನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನಿಸರ್ಗವು ಅನೇಕವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸದೆ. ಅದನ್ನೇ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರು. ನಿಸರ್ಗವು ದೇವರು ಮತ್ತು ದೇವರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಎನ್ನುವ ದ್ವಂದ್ವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರೊಮಾಂಟಿಕರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೂಪಕಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿತ್ತು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದ ಇಡೀ ಜನಸಮೂಹವೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕಾಂಟನ ವಿವೇಕದ ಮಾತು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಗುಣವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಕರ್ವಾಲೋ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಇಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕೇಡು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.

ಹಾಬ್ಸ್ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವವನ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ತಳಹದಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿದರೆ ಏನಾಗಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಹಾಬ್ಸನ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅವರಿಬ್ಬರೂ ವೈರಿಗಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರದೇ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವರದೇ ಹಕ್ಕುಗಳಿರುತ್ತವೆ, ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಸ್ವಯಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವು. ನೋಟ, ಕೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನದಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಒಳಿತು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಥರದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಯೋಚಿಸುವುದು ನಿಜವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ. ನಿಜವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಜನರ ಒಳಿತಿಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ತಳೆಯದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಯಾವ ಬಗೆಯ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೂ ಬರಲಾರೆವು. ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾವು ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹ್ಯೂಂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಹೇತುವಾದ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರ್ಯವು ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆಯದಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು. ಯಾವುದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು

ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವು ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ. ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಎಂದರೆ ಅದು ನಾವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತು ತಳೆಯುವ ಒಂದು ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳೆಯುವಾಗ ಅದು ಒಂದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಬಹಳ ಉಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸಂವಾದಿ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೀತಿಯು ಒಂದು ಭಾವನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಹಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಾತಿನಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯ ಮಾಡಬಹುದು.

"ನಿಜವಾದ ಧರ್ಮವೂ ನಿಜವಾದ ನೀತಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾದಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದ ಬೀಜಕ್ಕೆ ನೀರು ಹೇಗೋ ಧರ್ಮವು ನೀತಿಗೆ ಹಾಗೆ."

"ಶೀಲನಿಯಮಗಳು, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಧರ್ಮ– ಇವು ಸಮಾನಾರ್ಥ ಶಬ್ದಗಳು. ಧರ್ಮಬಾಹಿವಾದ ನೈತಿಕ ಜೀವನವು ಮರಳಿನ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮನೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನೀತಿಬಾಹಿರವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೇವಲ ಸಪ್ಪಳ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ, ಒಬ್ಬರನೊಬ್ಬರು ತಲೆ ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವ ತಾಳ ಜಾಗಟೆಗೆ ಸಮವೆನ್ನಬಹುದು. ಸತ್ಯ, ಅಹಿಂಸೆ, ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹಗಳು ನೀತಿನಿಷ್ಠೆಯ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯಕುಲ ಎಂದೆಂದೋ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸದ್ಗುಣವೂ ಆಶ್ರಯಭೂತವಾದ ಈ ಮೂಲ ಸದ್ಗುಣತ್ರಯದಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು. ಅಲ್ಲದೇ, ನಾನು ದೇವರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಸತ್ಯದಿಂದ ಅಹಿಂಸೆಯೂ, ಇಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹವೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ." (ಮೋ.ಕ.ಗಾಂಧಿ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿ, 1958, ಪುಟ. 1–2)

✦



ಕೇಶವ ಶರ್ಮರವರ ವಾಸ್ತವವಾದ ಕೃತಿಯು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಕೃತಿ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಆ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಶರ್ಮರವರು ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ವಿರಳವಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸದೆ ಇರುವವರು. ಹೆಸರಿಗಾಗಿ ಹಪಾಹಪಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆ ಹೋದವರೂ ಅಲ್ಲ. ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಅಮಲು ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಬರಹದ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಪೂರ್ವ ಒಳನೋಟಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ, ವೇದಾಂತ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ಅವರ ಲೇಖನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವರನ್ನು ಕಳೆದ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ನನಗೆ ಅವರ ಸಜ್ಜನಿಕೆ, ವಿನಯ, ಹಿತಮಿತವಾದ ಮಾತು ತುಂಬಾ ಇಷ್ಟ. ಅವರಿಗೆ ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯರೊಂದಿಗೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಓದು ಅವರಿಗೆ ಇದೆ. ಓದಿನ ಆಸಕ್ತಿಯು ಯಾರಿಗೆ ಇದೆಯೋ ಅವರು ಶರ್ಮರವರ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಓದಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಸಹೃದಯತೆಯು ಬೇಕು. ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದುಗರು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ.

– ಪ್ರಕಾಶಕರು